

2017

VOLUME 15.

CHRONICA

ANNUAL OF THE INSTITUTE OF HISTORY
UNIVERSITY OF SZEGED



CHRONICA

ANNUAL OF THE INSTITUTE OF HISTORY
UNIVERSITY OF SZEGED
HUNGARY



Editor-in-chief:
Richárd Szántó

Editorial Board:
*Sándor Papp, Tibor Almási, Lajos Kövér,
Melinda Székely, István Zimonyi,
László Marjanucz, László Révész*

Articles appearing in the CHRONICA are abstracted in
HISTORICAL ABSTRACT AND AMERICA: HISTORY AND LIFE

ISSN 1588 2039
Published by the Institute of History
University of Szeged
2. Egyetem u.
H-6722 Szeged
Hungary

e-mail: chronica@primus.arts.u-szeged.hu
<http://primus.arts.u-szeged.hu/chronica>

(Front-page: Franciscan church in Szeged)

Printed in Hungary, on acid-free paper
by Innovariant Nyomdaipari Ltd., Szeged-Algyő

Copyright © 2017, by the authors and editors

CHRONICA

Franciscan Observance between Italy and Central Europe

Proceedings of International Conference,
4-6 December 2014

Franciscan Monastery of Szeged-Alsóváros (Hungary)

L'Osservanza francescana fra Italia ed Europa Centrale

Atti del Convegno internazionale, 4-6 dicembre 2014
Convento Franciscano di Szeged-Alsóváros
(Ungheria)

Edited by/a cura di
György Galamb

Proof readers/revisione linguistica
Alessandra Baldelli
Christoph Beeh
Roberto Lambertini
Daniel Nyikos
Alessandro Rosselli

Organizing committee/Comitato organizzativo:
György Galamb, Roberto Lambertini, Antal Molnár, József Pál

Under the auspice/Con il patrocinio di:

Hungarian Academy at Rome/ Accademia d'Ungheria in Roma

Hungarian Academy of Sciences, Research Centre for the Humanities/
Accademia delle Scienze di Ungheria, Centro Ricerche di Studi Umanistici

Research Center St James of the Marches/
Centro Studi San Giacomo della Marca, Monteprandone

Honorary Consulate of Italy at Szeged/ Consolato Onorario d'Italia in Szeged

Roman Catholic Diocese of Szeged-Csanád/Diocesi di Szeged-Csanád

University of Szeged, Department of Medieval Studies, Department of Italian/
Università degli Studi di Szeged, Dipartimento di Medievistica, Dipartimento
di Italianistica

Università di Macerata/University of Macerata



Contents / Indice

ANTAL MOLNÁR

- Appunti per le ricerche transnazionali sull'Osservanza francescana
nell'area cismontana (Italia ed Europa centrale, secc. XV-XVI)
Una introduzione7

LETIZIA PELLEGRINI

- Riforme religiose, movimenti osservanti ed Europa.
Intorno alla (e oltre la) missione di Giovanni da Capestrano (1451-1456) ... 19

PETR HLAVÁČEK

- „*Viriles sicut Italici*“ Die italienischen Franziskaner und ihre Wirkung
im Observantenvikariat Bohemia vor 150037

IULIAN MIHAI DAMIAN

- L'Osservanza francescana e le crociate contro
i turchi: da Eugenio IV a Pio II 45

LORENZO TURCHI OFM

- Cherso e Praga: Giacomo della Marca in due inediti *itinerari* 61

FRANCESCA BARTOLACCI E ROBERTO LAMBERTINI

- Attorno al *Defensorium* di Giovanni da Capestrano.
L'Osservanza francescana nel suo rapporto con il Terzo Ordine75

LUDOVIC VIALLET

- L'Observance sans les vicaires :
enjeux et conceptions de la vie franciscaine89

MARIE-MADELEINE DE CEVINS

- Le rayonnement des Franciscains de l'Observance en Hongrie à l'aune
des entrées dans la confraternité de l'Ordre (v.1450-v.1530)105

BEATRIX F. ROMHÁNYI

- Social Network and Resources of the Observant Franciscans
in Hungary at the End of the Middle Ages125

FULVIA SERPICO

- La cultura dell'Osservanza francescana a Napoli tra XV e XVI secolo.
Studia e formazione dei frati: prospettive di ricerca.137

ANDRÁS VARGA

- Handschriftliche Eintragungen der Bibliothek
des Franziskanerklosters in Szeged157

KAPISZTRÁN VARGA O. F. M.	
The Origins of the Manuscript of the Franciscan Rule and the Testament of Saint Francis from the Convent of Gyöngyös, Hungary, in 1494	163
BALÁZS KERTÉSZ	
The 1499 Constitutions of the Hungarian Observant Franciscan vicariate . .	173
DÁVID FALVAY	
Gli Osservanti e la letteratura devozionale volgare. La tradizione della ' <i>Vita Christi</i> '	187
FABRIZIO CONTI	
Composing Sermons in the Age of Humanism. Considerations on Penitence and the <i>Memento Mori</i> according to Bernardino Busti of Milan	201
GYÖRGY GALAMB	
Alcuni problemi dei dialoghi "anti-patareni" del XIV-XV secolo	215
GÁBOR KLANICZAY	
Osservanti francescani e il culto dei santi nel Quattrocento	231
DANIELE SOLVI	
Un agiografo osservante alla crociata (Belgrado, 1456)	247
ISTVÁN F. MÉSZÁROS	
The Devil as a Franciscan? – A curious detail in the Sistine Chapel	259
JÓZSEF PÁL	
Alcune considerazioni sulla storia della critica letteraria di Pelbárt Temesvári in Ungheria	269

*Appunti per le ricerche transnazionali
sull'Osservanza francescana
nell'area cismontana
(Italia ed Europa centrale, secc. XV–XVI)
Una introduzione*

ANTAL MOLNÁR

Centro per le Ricerche Umanistiche dell'Accademia d'Ungheria delle Scienze,
Istituto di Storia, Budapest



Il convegno, all'origine del quale si pubblicano nel presente volume gli atti, si è svolto a Szeged tra il 4 e il 6 dicembre 2014, esattamente a un anno di distanza dal seminario di studi organizzato a Macerata e a Sarnano su tematiche analoghe, e costituisce il risultato concreto di una lunga riflessione congiunta sui punti in comune che apparentano Italia e Ungheria nella storia dell'Osservanza francescana. Il comitato scientifico del convegno di Szeged era composto da uno studioso italiano (Roberto Lambertini, professore all'Università di Macerata, padrone di casa del convegno tenuto in Italia) e da tre studiosi ungheresi (György Galamb e József Pál, professori all'Università degli Studi di Szeged e dall'estensore di queste pagine, in qualità di direttore dell'Accademia d'Ungheria in Roma). Dei quattro, l'unico che non ha potuto prendere parte al seminario sono stato io perché, a causa delle manifestazioni in corso di svolgimento in occasione della chiusura dell'anno culturale italo-ungherese, non mi sono potuto allontanare dalla mia sede: è per questo che, quando ho avuto l'onore di ricevere da parte del curatore degli atti György Galamb la richiesta di scrivere l'introduzione al volume contenente i testi delle relazioni, ho accettato con grande piacere.

La verità dell'antico detto *habent sua fata libelli* è valida anche per il nostro convegno. In questo caso hanno concorso alla nascita dell'idea di promuoverlo motivazioni di carattere sia professionale, dunque scientifiche e di diplomazia culturale, sia personale: sulle seconde tornerò alla fine del mio scritto e, da studioso disciplinato ed ex-diplomatico, inizio naturalmente con le prime. Come direttore dell'Accademia d'Ungheria in Roma, sin dall'inizio del mio mandato mi sono

posto l'obiettivo di conferire all'istituzione un profilo scientifico legato a tematiche che fossero, da una parte, idonee a formare l'oggetto d'indagine della storia comparata dell'Europa centrale, e, dall'altra, che gravitassero intorno al contesto italiano e romano, che fossero innovative dal punto di vista storiografico e si collocassero nel fulcro delle ricerche attuali. Sono convinto infatti che, nel gremio del mondo delle accademie nazionali a Roma, l'istituto scientifico di una nazione centro-europea possa riuscire a raggiungere la soglia di stimolo necessaria a suscitare l'interesse della comunità scientifica internazionale unicamente tenendo conto insieme di tutti questi fattori.¹

È in questo percorso che si inseriscono le ricerche sull'Osservanza francescana, una riforma religiosa transnazionale, di origine specificatamente italiana, che si diffuse, oltre che in Italia, principalmente nell'Europa centrale, e che pertanto può essere esaminata nel quadro religioso, sociale e politico delle varie nazioni con metodo comparativo. Si tratta dunque di un argomento che si può esplorare solamente attraverso il lavoro di ricerca comune degli storici delle nazioni e dei paesi interessati. D'altro canto, possiamo addirittura parlarne come di un vero e proprio «argomento di successo», che negli ultimi decenni ha guadagnato la ribalta tanto nella storiografia italiana quanto in quella dell'Europa centrale, come dimostra *in primis* il gran numero di convegni internazionali sull'Osservanza francescana promossi in anni recenti.² Tra gli antecedenti più lontani, dobbiamo assolutamente citare i due vasti cicli di convegni che si erano prefissi l'obiettivo di trattare la personalità e l'opera di san Giovanni da Capestrano e di san Giacomo della Marca, due «colonne» dell'Osservanza francescana, protagonisti di rilievo anche in Europa centrale, e che già palesavano l'esigenza di condurre analisi internazionali dato che, accanto agli studiosi italiani, vi si affacciavano regolarmente anche relatori ungheresi.³ Lo spirito che ha animato questi convegni e l'esperienza che

1 I volumi pubblicati nelle collane scientifiche dell'Accademia (Bibliotheca Academiae Hungariae – Roma. Studia) attestano il medesimo intento: *La Chiesa cattolica dell'Europa centro-orientale di fronte al comunismo. Atteggiamenti, strategie, tattiche*, a cura di A. Fejérdy, Roma 2013; *L'Ungheria angioina*, a cura di E. Csukovits, Roma 2013; *Osservanza francescana tra Quattrocento e primo Cinquecento. Italia e Ungheria a confronto*, a cura di F. Bartolacci-R. Lambertini, Roma 2014; *The Vatican «Ostpolitik» 1958-1978. Responsibility and Witness during John XXIII and Paul VI*, edited by A. Fejérdy, Roma 2015. Due volumi sono in preparazione: *Medieval Art in Hungary*, edited by X. Barral i Altet, I. Takács, P. Lövei, V. Luccherini, Roma 2017; *Chiese e nationes a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani (secoli XV-XVIII)*, a cura di A. Molnár, G. Pizzorusso, M. Sanfilippo, Roma 2017.

2 Mi limito qui a segnalare tre importanti convegni: *Giovanni da Capestrano e la riforma della Chiesa. Atti del V Convegno storico di Greccio, Greccio, 4-5 maggio 2007*, a cura di A. Cacciotti e M. Melli, Milano 2008; *Fratres de familia. Gli insediamenti dell'Osservanza minoritica nella penisola italiana (sec. XIV-XV)*, a cura di L. Pellegrini e G. M. Varanini, Verona 2011 (*Quaderni di storia religiosa*, XVIII); *I frati osservanti e la società in Italia nel secolo XV. Atti del XL Convegno internazionale, Assisi – Perugia, 11-13 novembre 2012, Spoleto 2013* (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, XXXII, N. s. 15).

3 Organizzatrice dei convegni dedicati a san Giovanni da Capestrano e pubblicati dal Centro Studi S. Giovanni da Capestrano era la professoressa italiana di origine ungherese Edit Pásztor. Cfr. *S. Giovanni da Capestrano nella Chiesa e nella società del suo tempo*.

ne è derivata hanno senza alcun dubbio animato anche i due incontri promossi da noi. Il rilancio storiografico in tal senso appare del resto attestato dalle monografie che molti dei partecipanti al convegno di Szeged hanno dedicato negli anni scorsi a problematiche della storia dell'Osservanza francescana (Petr Hlaváček,⁴ Iulian Mihai Damian,⁵ Ludovic Viallet⁶ e Marie-Madeleine de Cevins⁷), mentre altri hanno pubblicato importanti edizioni di fonti su temi simili (Balázs Kertész⁸ e Letizia Pellegrini⁹). Il vertice di questa riflessione comune si è concretizzato in un

*Atti del Convegno storico internazionale, Capestrano-L'Aquila, 8-12 ottobre 1986, a cura di E. e L. Pasztor, L'Aquila 1989; Santità e spiritualità francescana fra i secoli XV e XVIII. Atti del Convegno storico internazionale, L'Aquila, 26-27 ottobre 1989, a cura di L. Antenucci, L'Aquila 1991; S. Giovanni Capestrano: un bilancio storiografico. Atti del Convegno storico internazionale, Capestrano, 15-16 maggio 1998, a cura di E. Pasztor, L'Aquila 1999; Ideali di perfezione ed esperienze di riforma in S. Giovanni da Capestrano. Atti del Convegno storico internazionale, Capestrano, 1-2 dicembre 2001, a cura di E. Pasztor, L'Aquila 2002; Cultura, società e vita religiosa ai tempi di S. Giovanni da Capestrano. Atti del V Convegno storico internazionale, Capestrano, 21-22 ottobre 2002, a cura di E. Pasztor, Capestrano 2003. Le relazioni dei convegni su San Giacomo della Marca vennero pubblicate inizialmente sulle colonne della rivista *Picenum Seraphicum* (specialmente i voll. VI, VII, VIII, IX, X, XIII, XXI, XXVII, XXVIII,) e, in seguito, in singoli volumi; carattere internazionale manifestano i seguenti volumi: *San Giacomo della Marca nell'Europa del '400. Atti del Convegno internazionale di studi, Monteprandone, 7-10 settembre 1994, a cura di S. Bracci, Padova 1997 (Centro Studi Antoniani 28); San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII-XV). Atti del Convegno Internazionale di Studi, Monteprandone, 24-25 novembre 2006, a cura di F. Serpico, Monteprandone – Firenze 2007 (Quaderni di San Giacomo I); Biografia e agiografia di San Giacomo della Marca. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Monteprandone, 29 novembre 2008, a cura di F. Serpico, Monteprandone – Firenze 2009 (Quaderni di San Giacomo II); Gemma Lucens. Giacomo della Marca tra devozione e santità. Atti dei convegni, Napoli, 20 novembre 2009, Monteprandone, 27 novembre 2010, a cura di F. Serpico, Monteprandone – Firenze 2013 (Quaderni di San Giacomo III); Giacomo della Marca tra Monteprandone e Perugia. Lo Studium del Convento del Monte e la cultura dell'Osservanza francescana. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Monteripido, 5 novembre 2011, a cura di F. Serpico e L. Giacometti, Perugia – Firenze 2012 (Quaderni di San Giacomo IV). Il relatore ungherese sempre presente ai convegni sulla figura del Monteprandonese è György Galamb, curatore di questo volume.**

- 4 P. Hlaváček, *Die böhmischen Franziskaner im ausgehenden Mittelalter. Studien zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostmitteleuropas*. Stuttgart 2011 (Forschungen zur Geschichte und Kultur des Östlichen Mitteleuropa 40).
- 5 I. M. Damian, *Ioan de Capestrano și Cruciada Târzie*. Cluj-Napoca 2011.
- 6 L. Viallet, *Le sens de l'observance. Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (vers 1450 – vers 1520)*. Münster 2014 (Vita regularis. Abhandlungen 57).
- 7 M.-M. de Cevins, *Les Franciscains observants hongrois de l'expansion à la débâcle (vers 1450 – vers 1540)*. Roma 2008 (Bibliotheca Seraphico-Capuccina 83).
- 8 B. Kertész, *A magyarországi obszerváns ferencesek eredetiben fennmaradt iratai 1448-1526. The Original Surviving Documents of the Hungarian Observant Franciscans 1448-1526*. Budapest 2015 (Fontes Historici Ordinis Fratrum Minorum in Hungaria 6).
- 9 *Il processo di canonizzazione di Bernardino da Siena (1445-1450)*. Introduzione ed edizione a cura di L. Pellegrini, Grottaferrata 2009 (Analecta Franciscana XVI, Nova Series, Documenta et Studia 4).

progetto europeo predisposto da Letizia Pellegrini, finalizzato all'individuazione ed elaborazione delle fonti relative all'operato di san Giovanni da Capestrano in Europa centrale, che però purtroppo non ha ottenuto il finanziamento di Bruxelles e del quale possiamo leggere la sintesi nel presente volume.

Unificando queste sinergie, il proposito degli organizzatori italiani ed ungheresi è stato quello di dare modo agli studiosi dell'argomento di esporre i risultati più recenti delle loro ricerche ed i fenomeni caratterizzanti l'Osservanza francescana in Italia e in Europa centrale, dove essa incise ampiamente sul piano culturale, sociale, politico ed economico nei singoli contesti geopolitici e della politica ecclesiastica, dato che la famiglia cismontana dei francescani osservanti costituiva una macroregione che unificava Italia ed Europa centrale in un comune quadro istituzionale religioso e culturale, una sorta di area mediterranea allargata.¹⁰ La prima tappa si è concretizzata nel seminario di studi svoltosi il 6-7 dicembre 2013 a Macerata e Sarnano, promosso dall'Università di Macerata, dalla Provincia Picena dei Frati Minori, dall'Accademia d'Ungheria in Roma e dal Comune di Sarnano, avente come fulcro tematico il ruolo della cultura nell'Osservanza francescana ed il suo influsso. L'impostazione del convegno ha previsto l'analisi, condotta in parallelo da studiosi italiani e ungheresi, del rapporto dei francescani osservanti con la cultura umanistica, la formazione, le università, la letteratura in lingua volgare e la cultura scritta amministrativa. Il volume degli atti¹¹ è stato accolto molto favorevolmente e con profondo interesse dalla critica specialistica.¹² Tema centrale del convegno organizzato a Szeged a distanza di un anno, praticamente negli stessi giorni del precedente, sono state le istituzioni dell'Osservanza francescana e la sua influenza sulla società e sulla religiosità del suo tempo. Si è trattato di un convegno realizzato anche in questo caso grazie a un'ampia collaborazione istituzionale: alle Università degli Studi di Szeged e di Macerata e all'Accademia d'Ungheria in Roma, prime promotrici dell'incontro, si sono associati nell'organizzazione il Centro Studi San Giacomo della Marca (Monteprandone), il Consolato onorario d'Italia in Szeged, il Centro Ricerche di Studi Umanistici dell'Accademia Ungherese delle Scienze, la Diocesi di Szeged-Csanád e il Convento Franciscano di Szeged.

Rispetto al seminario di studi di Sarnano e Macerata il convegno di Szeged si è distinto per ordine di grandezza e anche per internazionalità. Al seminario in Italia avevano presentato infatti una relazione quattro studiosi italiani e quattro ungheresi (negli atti sono stati pubblicati i saggi di tre italiani e di quattro ungheresi), mentre in Ungheria hanno partecipato ventidue relatori (dieci ungheresi, otto italiani, due francesi, un ceco e un romeno), ed il presente volume degli atti

10 S. Bono, *Un altro mediterraneo. Una storia comune fra scontri e integrazioni*. Roma 2008, 275-282.

11 *Osservanza francescana e cultura*.

12 Ne sono esempi le seguenti recensioni a me note: *Archivum Franciscanum Historicum* 107 (2014), 524-527. (M.-M. de Cevins); *Memorie domenicane* 45 (2014), 491-495. (M. Lodone); *Studia Picena* 79 (2014), 351-354. (M. Carletti); *Revue Mabillon* n. s. 26 (2015), 375-376. (C. Caby); *Rivista di Studi Ungheresi* 14 (2015), 113-119. (A. Cacciotti); *Sehepunkte* 16 (2016) Nr. 3. (P. Delcorno); *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 102 (2016), 794-797 (Michael Robson); *Collectanea Franciscana* 85 (2015) Nr. 3-4, 776-778 (Giuseppe Avarucci).

pubblica diciannove saggi. In altri termini: il convegno marchigiano può essere considerato come un seminario laboratorio italo-ungherese, strettamente collegato a una serie di manifestazioni cittadine a Sarnano e a Montepreandone, mentre il carattere del convegno di Szeged è più «accademico» e il gruppo dei relatori abbraccia gli studiosi delle nazioni interessate alle ricerche sull'Osservanza francescana cismontana (con l'eccezione di Croazia e Polonia).

Come esplicito nel sottotitolo, il convegno ha esaminato la storia dell'Osservanza francescana in Italia e in Europa centrale dal punto di vista delle istituzioni, della società e della religiosità ma, leggendo i saggi, si individuano anche altri aspetti che fungono da principi ordinatori peculiari del volume. Uno di questi risiede nella modalità di approccio che passa per l'identificazione e la presentazione di manoscritti (per la maggior parte sconosciuti alla ricerca) e che contraddistingue più d'uno dei contributi. Seguire la tradizione erudita caratteristica della storiografia francescana dell'Ordine nel secolo XIX e nella prima metà del XX va in ogni caso considerato un procedimento legittimo alla luce delle traversie subite dalle fonti storiche in Europa centrale. Non dobbiamo dimenticare che, nei paesi del blocco sovietico, tra il 1950 e il 1990 a una parte significativa degli ordini religiosi venne impedita ogni attività e che i loro archivi e le loro biblioteche furono nel migliore dei casi statalizzati o, nel peggiore, distrutti, mentre le ricerche di storia della Chiesa si fermarono per molto tempo e solamente dopo il 1990 si sono potute riavviare per recuperare i decenni perduti. È assai indicativo della sorte toccata alle fonti della storia dell'Ordine il caso fortunato in seguito al quale, nel 1998, si rinvenne, in un ambiente murato del convento di Gyöngyös, una parte importante, creduta persa, delle fonti archivistiche, della biblioteca e dei tesori ecclesiastici degli Osservanti ungheresi, risalente ai secoli XV-XIX, che era stata occultata dai francescani alla fine degli anni Quaranta per evitare che finisse nelle mani delle autorità comuniste.¹³ Avendo costituito l'argomento centrale del seminario di Macerata-Sarnano, l'analisi della preparazione culturale degli Osservanti non figurava tra i punti nodali delle tematiche previste dagli organizzatori del convegno di Szeged e tuttavia, a causa della dinamica delle ricerche e degli ambiti di interesse dei relatori, tale argomento ha avuto un ruolo di spicco tanto in sede di convegno quanto nel volume.

Possiamo affermare senza tema di smentita che la relazione di *Letizia Pellegrini* è stata l'esposizione programmatica dell'incontro (e sostanzialmente di tutto il lavoro di ricerca svolto insieme da anni a livello internazionale). Nel 2014 la studiosa aveva inoltrato una domanda di finanziamento per un progetto europeo che si proponeva come obiettivo principale l'individuazione del materiale documentario relativo alla missione di Giovanni da Capestrano in Europa centrale e l'analisi del ruolo svolto dall'Osservanza francescana e, in generale, delle riforme religiose europee nella nascita dell'Europa moderna (*Religious Reforms, Observant Movements and Europe: Around /and Beyond/ the Mission of John Capestrano /EURECA/*). Il progetto è risultato non ammesso alla valutazione: cionondimeno, le idee e i criteri delineati nel suo saggio rappresenteranno il punto di partenza di

13 Z. Fáy, *A Gyöngyösi Ferences Könyvtár* [La biblioteca dei francescani di Gyöngyös]. Gyöngyös 2012, 65-84.

qualsiasi futura ricerca comparata sui francescani osservanti in Italia e in Europa centrale. La finalità più importante delle missioni di Giovanni da Capestrano, accanto alla propaganda per la lotta contro il Turco e all'impegno contro l'eresia, era quella di realizzare in Europa centrale il modello romano e sovranazionale dell'Osservanza. Il capestranese non raggiunse infine il risultato che si era prefisso perché, sebbene l'Osservanza si fosse propagata molto rapidamente in Europa centrale, le riforme ecclesiastiche vi vennero attuate non secondo la concezione universalistica di Roma bensì piegandosi ai dettami dei singoli contesti nazionali. L'identificazione, la pubblicazione e l'elaborazione sistematiche del materiale documentario vanno svolte insieme, con la partecipazione degli studiosi di tutte le nazioni e di tutti i Paesi odierni, dato che il più grande inconveniente delle ricerche, del resto ampie, finora condotte, è costituito proprio dalla loro frammentazione nazionale. Allo stesso modo, le reali dimensioni della missione di san Giovanni così come i fenomeni e i processi micro e macrostorici si possono capire esclusivamente attraverso l'analisi di tutto il *corpus* nel suo insieme. Le ricerche non intendono perciò focalizzarsi sulla sua figura, per eroizzarne o screditarne la personalità, ma mirano piuttosto a contribuire alla comprensione dei fattori che condussero alla nascita dell'Europa moderna presentando l'attività di Giovanni da Capestrano, le istituzioni che entrarono in contatto con lui e le loro reazioni.

I saggi più strettamente focalizzati sulla storia istituzionale esaminano in primo luogo le dinamiche, talora contrastanti, delle strutture dell'Osservanza francescana in Italia e in Europa centrale, illustrando anche con esempi concreti la lezione enunciata da Letizia Pellegrini. *Petr Hlavaček* presenta, attraverso la storia del vicariato boemo, in che modo i tentativi italiani di carattere universalistico siano naufragati, scontrandosi con i particolarismi nazionali centro-europei, nonostante avessero trovato formulazione anche a livello teorico grazie a Giovanni da Capestrano. L'espansione dell'Osservanza in Europa centrale aveva preso avvio dai centri italiani, ma il modello osservante italiano unitario risultò inapplicabile a causa della resistenza delle nazioni, legate alle proprie tradizioni locali, nonché per l'opposizione dei frati tedeschi, boemi e polacchi. Il primo quindicennio della storia del vicariato boemo fu contraddistinto da clamorosi dissidi nazionali, che la secessione del vicariato polacco e di quello austriaco placò solamente in parte. I frati appartenenti alle varie comunità linguistiche erano uniti forse soltanto nel respingere il paternalismo italiano.

Nel volume ben due contributi trattano degli statuti del vicariato osservante ungherese compilati nel 1499, le cosiddette costituzioni di Atya (oggi Šarengrad, in Croazia). *Balázs Kertész* illustra sotto l'aspetto filologico i manoscritti che custodiscono i decreti, stabilendo che vennero compilati senza ombra di dubbio da un importante autore di prediche, ossia il vicario Osvát Laskai, compilatore anche — come proprio le ricerche di Balázs Kertész hanno dimostrato — della cronaca francescana degli Osservanti ungheresi per il periodo relativo agli anni 1339-1501. Sebbene le costituzioni di Atya siano già state stampate 190 anni fa, risulta comunque inevitabile l'esame dei manoscritti originali poiché le annotazioni a margine, presenti nei codici e assenti invece nell'edizione, agevolano l'identificazione delle fonti. È merito di Kertész, inoltre, essere riuscito a distinguere in maniera chiara dalle costituzioni di Atya i codici contenenti il testo delle costituzioni di Újlak

(oggi Ilok, in Croazia) dell'anno 1518: a causa della quasi sovrapposibilità dei decreti, infatti, gli studi precedenti avevano scombinato le due raccolte.

Ludovic Viallet si riallaccia alle conclusioni del saggio di Kertész. Il suo testo si apre rimarcando che i dissidi interni all'ordine francescano nel secolo XV vanno esaminati non soltanto in relazione alle controversie tra Conventuali e Osservanti ma anche all'interno stesso del movimento di riforma osservante. I Coletani francesi, i Reformaten tedeschi e gli Osservanti d'Ungheria respinsero il modello italiano dell'Osservanza e dipendevano, invece che dal vicario cismontano, direttamente dal ministro generale dell'Ordine. In questo quadro le costituzioni di Atya sono di importanza cardinale poiché riportavano per iscritto il *modus vivendi* dell'Osservanza in Ungheria nei suoi cinquant'anni di sviluppo autonomo, prima che il vicariato ungherese tornasse sotto la giurisdizione del vicario generale cismontano (1502). La codificazione di tale modello, peculiare *via media* centro-europea, permise agli Osservanti ungheresi di reinserirsi nella famiglia cismontana conservando le proprie specificità e, a differenza delle comunità osservanti francese e tedesca, di non perdere la propria identità, per molti versi differente rispetto al modello italiano.

I saggi di Francesca Bartolacci e Roberto Lambertini hanno parimenti per oggetto aspetti di storia istituzionale. Analizzando il *Defensorium Tertii ordinis beati Francisci*, scritto da Giovanni da Capestrano in difesa dei Terziari francescani, mettono in evidenza prima di tutto come il Terzo ordine avesse posto innumerevoli problemi, principalmente di tipo organizzativo e di diritto canonico, per i quali si trovarono soluzioni durature solamente all'inizio del XVI secolo. A causa dei loro conflitti con il Primo ordine e con le autorità civili ed ecclesiastiche, i Terziari furono molte volte destinatari di accuse di eresia, ma Giovanni da Capestrano ne difende con veemenza le prerogative e sottolinea: giuridicamente vanno considerati ecclesiastici. Il saggio smonta le motivazioni del Capestranese, che dovevano derivare dalla consapevolezza che il Terzo ordine rappresentava una base economica e sociale importante per il Primo e il Secondo ordine; probabilmente, obiettivo di Giovanni doveva essere anche sventare la concorrenza domenicana.

Due contributi trattano con specifico rilievo le basi sociali dell'Osservanza francescana in Ungheria. Beatrix Romhányi analizza due gruppi di fonti per definire in maniera puntuale i baricentri territoriali e sociali dei francescani osservanti. Da una parte, prende in esame le sedi dei capitoli del vicariato, poi della provincia e, su questa base, trae conclusioni in merito alla dislocazione geografica dei patroni dell'Ordine: fino alla prima metà del XVI secolo gli Osservanti ungheresi si concentravano nell'Ungheria meridionale e centrale mentre dopo il 1526 si raccolsero nella zona settentrionale dell'Alföld, la grande pianura ungherese. Analizzando i dati riportati nell'elenco dei nominativi della Provincia dell'Ordine nell'anno 1535 e relativi alla provenienza dei frati, l'indagine verte poi sul reclutamento dei membri della Provincia stessa. Al di là del fatto che, per la maggior parte, essi entravano nell'Ordine dalle aree in cui i conventi francescani fungevano da polo di attrazione, la studiosa stabilisce che un numero particolarmente cospicuo di frati proveniva dalla Pannonia meridionale e da villaggi, a sottolineare ancora una volta come in Ungheria il francescanesimo, a differenza e in parallelo con altri territori europei, non possa essere considerato un fenomeno *par excellence* urbano.

Marie-Madeleine de Cevins riassume nel saggio sui francescani osservanti le conclusioni cui è pervenuta nel suo libro pubblicato nel 2015.¹⁴ Le lettere confraternali da loro emanate sono – sempre tenendo debitamente conto degli ineludibili criteri di critica delle fonti dovuti al carattere contingente della sopravvivenza di tali documenti – assolutamente idonee ad indagare l'aura che circondava l'Ordine: attraverso le 66 lettere (1451-1524) analizzate abbiamo modo di conoscere lo strato sociale dei benefattori cosiddetti «di categoria media»; questa ricerca conferma il carattere fondamentalmente nobiliare del retroterra sociale dell'Osservanza in Ungheria.

Costituisce ugualmente un'unità tematica autonoma all'interno del volume l'esame del rapporto tra Osservanza francescana e lotta contro il Turco. *Iulian Mihai Damian* traccia una sintesi del ruolo rivestito dai francescani osservanti nella lotta agli infedeli nei due decenni compresi tra il 1443 e il 1464. I francescani rappresentarono per il Papato il supporto più importante nell'organizzazione delle campagne belliche contro gli ottomani, principalmente attraverso la predicazione della crociata, la raccolta delle indulgenze, le missioni diplomatiche e la loro attività di cappellani militari. Lo studioso si occupa specificamente della raccolta delle indulgenze svolta dagli Osservanti, che fu banco di prova e conferma della loro autonomia organizzativa; del resto, Eugenio IV e Callisto III affidarono loro anche missioni diplomatiche e il culmine della loro presenza nelle campagne militari fu rappresentato dall'azione di san Giovanni da Capestrano a Belgrado. Data la multiformità della partecipazione dei francescani, attivi su plurimi fronti di intervento, le imprese antiturche della metà del XV secolo possono essere considerate una «crociata minoritica», che da un lato garanti l'autonomia organizzativa dell'Osservanza e la sua espansione in Europa centrale e, dall'altro, contribuì alla diffusione della spiritualità francescana nella società dei territori lungo il confine ottomano.

Il punto di partenza di *Daniele Solvi* è l'analisi critica delle opere scritte da Giovanni da Tagliacozzo su Giovanni da Capestrano. Lo studioso sottolinea la necessità di raccogliere il materiale testuale nella sua interezza, di emendarne le edizioni precedenti e di stabilire chi sia l'autore degli scritti anonimi, proponendo altresì di inserire le opere del Tagliacozzo nel complesso del *corpus* agiografico del Capestranese. Il modello di santità osservante poneva in primo piano la vocazione apostolica di san Giovanni, mentre il Tagliacozzo sottolineava il suo quasi martirio, suggerendo in tal modo un modello che nell'agiologia francescana osservante passò in seguito vistosamente in secondo piano.

Accanto a Giovanni da Capestrano, un'altra figura ricorre ripetutamente nelle relazioni del convegno: Giacomo della Marca. *György Galamb*, infaticabile studioso dell'attività del Montepremonense in Ungheria e nei Balcani, esamina la complessa filiazione delle fonti occidentali relative all'eresia bosniaca. Attraverso l'approfondita indagine del testo del *Dialogus contra hereticos bosnenses*, attribuito a Giacomo della Marca, egli ne colloca la fonte nella tradizione testuale dei trattati

14 M.-M. de Cevins, *Koldulórendi konfraternitások a középkori Magyarországon (1270 k. – 1530 k.)* [Confraternità degli ordini mendicanti in Ungheria medievale]. Pécs 2015 (Thesaurus Historiae Ecclesasticae in Universitate Quinqueecclesiensi 6).

e dei dialoghi contro gli eretici e ne pone in dubbio l'attribuzione: in base alle desunzioni derivanti dalla sua analisi, il santo di Montepreandone dovette esserne piuttosto il compilatore. Nel suo saggio *Lorenzo Turchi*, in aperto contrasto con il titolo intenzionalmente sagace, non intende affatto ricostruire nuovamente l'itinerario più volte esaminato di Giacomo della Marca e presenta invece tre codici, uno di Cherso (oggi Cres, in Croazia) e due di Praga, all'interno dei quali ne ha individuato le prediche.

Gábor Klaniczay affronta il tema delle strategie dell'Osservanza francescana interne all'Ordine con un approccio che deriva a sua volta dall'agiografia. I rappresentanti della prima fase dell'Osservanza erano del tutto indifferenti al culto dei santi, nei confronti del cui esempio lo stesso Bernardino da Siena manifesta nelle sue prediche un interesse sorprendentemente esiguo. Forse, sotto l'effetto galvanizzante dei successi dell'ordine domenicano, l'eterno rivale, tale atteggiamento subì un'inversione di rotta dopo la morte di Bernardino (1444): sotto la guida di Giovanni da Capestrano si riuscì in tempi record a condurre in porto la canonizzazione del Senese (1450). Successivamente, la venerazione dei santi divenne argomento sempre più centrale anche nelle prediche francescane osservanti, come attestano proprio i notevoli esempi dei volumi di prediche dei due autori ungheresi Osvát Laskai e Pelbárt Temesvári.

I saggi che trattano del mondo culturale dei francescani osservanti inteso in senso ampio costituiscono un'unità tematica importantissima del convegno e del volume. Sebbene il contributo di *Fulvia Serpico* esamini una provincia e una città (la Provincia di Terra di Lavoro e Napoli), che sono sostanzialmente a sé rispetto agli altri contributi, in un certo senso possiamo cionondimeno considerarlo programmatico. La studiosa pone la necessità di collocare gli *studia* dei francescani osservanti nel complesso degli istituti di formazione superiore di una determinata città o di un determinato Stato. A Napoli, gli *studia* francescani (in primis Santa Maria la Nova) svolsero un ruolo molto importante nel sistema degli istituti di istruzione urbano per via dell'assenza di una teologia «civile», a causa del peso del sostegno statale e, non da ultimo, grazie all'attività di Giacomo della Marca. Accanto alla scuola operava un importante centro culturale che, tramite *lectores*, *scriptores* e miniatori entrò in contatto anche con l'Umanesimo.

Fabrizio Conti, rifacendosi alla tesi riconducibile a Kaspar Elm dell'Osservanza francescana come riforma culturale,¹⁵ riscontra la presenza di autori pagani e profani tra le fonti dei predicatori osservanti della fine del XV secolo. La generazione precedente, in primo luogo Bernardino da Siena, era decisamente ostile nei confronti degli scrittori antichi mentre alla fine del secolo molti predicatori francescani già utilizzavano le opere degli autori latini dell'antichità e dei contemporanei, in particolare di Dante, in primo luogo con l'intento di valorizzarne l'esemplarità estetica e morale. La sensibilità culturale dei predicatori francescani è attestata dal fatto che essi riconobbero la necessità, derivante dai cambiamenti intervenuti nel contesto culturale, di rivolgersi ai fedeli adottando il linguaggio della cultura umanistica per una più efficace ricezione del messaggio.

15 K. Elm, *L'Osservanza francescana come riforma culturale*, in Idem, *Alla sequela di Francesco Assisi. Contributi di storia francescana*. Assisi 2004, 345-361.

Dávid Falvay esamina nella letteratura devozionale francescana in lingua volgare la produzione legata alla tradizione della «Vita Christi». Rispetto ai precedenti, questo studio consente di gettare uno sguardo sulla preparazione culturale anche delle clarisse, oltre che dei membri del Primo ordine: nella prima parte, l'esame si concentra sulla presenza dei codici rappresentativi del genere nelle più importanti biblioteche francescane osservanti, collocando nella tradizione testuale un esemplare monteprandone e dimostrando poi l'impiego di queste fonti negli *scriptoria* delle Clarisse osservanti umbre. Nelle comunità delle lettrici francescane sussisteva naturalmente una più sentita esigenza di disporre di letteratura devozionale in volgare ma le clarisse risultano, allo stesso tempo, non soltanto consumatrici ma anche copiatrici e addirittura volgarizzatrici delle opere.

Il contributo di *Kapisztrán Varga* concerne anch'esso un codice, custodito nella Biblioteca Francescana di Gyöngyös e risalente al 1494, pubblicato nel 2009 accompagnato da uno studio dello stesso Varga¹⁶ e contenente la *Regula bullata* e il testamento di san Francesco. Attraverso una severa analisi di critica del testo vi si dimostra che il codice di Gyöngyös si inserisce nella tradizione testuale osservante italiana dei secoli XIV-XV, fornendo in tal modo una prova filologica importante degli influssi culturali italiani esercitati sull'Osservanza ungherese. *András Varga* illustra la storia della biblioteca del convento francescano di Szeged, concentrandosi in particolare sulla dispersione successiva al 1950 e soffermandosi in maniera dettagliata sulle annotazioni manoscritte che è possibile rinvenire nei libri e che offrono preziose informazioni circa il loro uso ed i relativi spostamenti tra le case dell'Ordine. L'unico saggio di storia dell'arte nel volume si deve a *F. István Mészáros*, il quale analizza una parte interessante della Cappella sistina: una tentazione di Cristo ad opera del diavolo vestito da frate francescano. Dopo avere esaminato a fondo il programma iconografico del ciclo affrescato, respingendo i risultati delle ricerche precedenti lo studioso esclude che vi si possa leggere una disposizione d'animo avversa agli Osservanti da parte del committente, il francescano conventuale papa Sisto IV. Rientra infine nel novero dei saggi di storia culturale la panoramica storiografica di *József Pál*, il quale nel suo contributo presenta e valuta gli studi ungheresi concernenti Pelbárt Temesvári, prendendo in esame l'immagine dell'oratore francescano così come si è venuta a delineare nelle classiche sintesi di storia letteraria dei secoli XVIII-XX, con particolare riguardo per le parzialità confessionali ed illustrando i risultati delle più recenti ricerche di testologia e di storia dell'omiletica.

A chiusura della rassegna dei contributi pubblicati in questo volume forse non è eccessivo affermare che i due convegni organizzati nel 2013 e 2014 e i due volumi, che raccolgono un totale di 28 relazioni, rappresentano un contributo molto rilevante alle ricerche transnazionali sulla storia dell'Osservanza francescana in Italia e in Europa centrale. Al di là dei risultati concreti dei singoli saggi, essi hanno prima di tutto dato modo a una comunità internazionale di ricercatori di dialogare e di condividere riflessioni, dandoci la riprova assolutamente

16 *Regula Bullata. A Gyöngyösi Ferences Könyvtár regula-kódexe* [Regula Bullata. Il codice contenente la Regola nella biblioteca dei francescani di Gyöngyös]. A cura di K. Varga, Budapest 2009.

incontrovertibile del fatto che, per quanto concerne le ricerche in questo campo, il progresso negli studi è possibile esclusivamente in un contesto internazionale e sulla base di un lavoro comune. Probabilmente non è un caso che, dopo il convegno di Szeged, siano stati organizzati su tematiche analoghe altri due incontri con la partecipazione di studiosi italiani e centro-europei: a Macerata si è tenuto, il 25 novembre 2015, un seminario-laboratorio sulle dimensioni internazionali delle ricerche su san Giovanni da Capestrano¹⁷ e a Đakovo si è svolto, dal 10 al 12 novembre 2016, un convegno internazionale sui rapporti tra il movimento osservante italiano e quello centro-europeo con la partecipazione di 17 relatori (italiani, croati, ungheresi e cechi).¹⁸

* * *

Dopo avere scritto tutto quello che mi è sembrato essenziale per contestualizzare in misura approfondita il convegno e questo volume e per valutarne adeguatamente i contenuti, riprendo il filo lasciato in sospeso nel primo capoverso della mia introduzione: le motivazioni personali all'origine del convegno. Credo fossi al mio secondo giorno come direttore a Roma, agli inizi di settembre del 2011, quando nel mio ufficio squillò il telefono: all'altro capo del filo chiamava da Sarnano, località a me sconosciuta all'epoca, un certo Umberto Zamponi, che mi parlò con entusiasmo del santo francescano Giacomo della Marca, legato anche alla sua città, e dei festeggiamenti che vi si organizzavano intorno alla sua figura e, ancora, dei rapporti storici che legavano la sua regione, le Marche, all'Europa centrale e, in quell'ambito, all'Ungheria. Mi invitò a Sarnano con grande cordialità per parlare dell'ipotesi di una collaborazione. La reazione più naturale in quel momento sarebbe stata quella di declinare, giustificandomi con il fatto che, essendo arrivato a Roma da pochissimi giorni, stavo ancora cercando di capire dove fossero gli interruttori della luce nel mio ufficio ma, a dir la verità, non potei resistere e, in autunno, mi recai con la mia famiglia a visitare Sarnano. Ricordo perfettamente il primo incontro, l'accoglienza calorosissima, persino più di quanto già non lo sia in genere in Italia, che ci riservarono Umberto Zamponi, il Comune di Sarnano (il sindaco Franco Ceregioli e il vicesindaco Stefano Censori) ed il ministro provinciale della Provincia Picena dei Frati Minori San Giacomo della Marca, P. Ferdinando Campana. In occasione della festa di san Giacomo della Marca, nel dicembre del 2011, con l'ambasciatore d'Ungheria presso la Santa Sede, Gábor Győriványi, ricevemmo a Sarnano il Riconoscimento Giacomiano come segno di un'anticipazione di fiducia, nella prospettiva dell'impegno ad ampliare i rapporti culturali tra l'Italia — e, più da vicino, le Marche — e l'Ungheria. In seguito, fino al 2015, sono tornato a Sarnano ogni anno nel mese di dicembre, ed il mio rapporto con i sarnanesi si è trasformato in autentica amicizia. Nel 2011 emerse subito il progetto di un convegno e, nel corso della fase preparatoria condotta con

17 *The Mission of John of Capistrano (1451-1456) and the Process of Making Europe: State of the Art in the History and Historiography of Danube and Balkan Europe*, Macerata, 25 novembre 2015.

18 *1416-1456: l'Osservanza tra Roma e l'Europa centrale. Convegno Internazionale, Đakovo — Ilok, 10-12 novembre 2016.*

P. Campana, il professor Roberto Lambertini e György Galamb, relatore fisso agli incontri di Monteprandone, se ne delinearono il contenuto specialistico e l'intelaiatura. L'amicizia e l'impegno personale hanno contribuito in misura considerevole a far sì che questo progetto scientifico abbia superato indenne le insidie derivanti dagli innumerevoli obblighi legati al mio ufficio e che i due convegni siano stati realizzati.

Come triste risvolto del destino, nell'agosto e nell'ottobre del 2016 una sequenza di scosse sismiche ha gravemente danneggiato Sarnano e tutto l'entroterra marchigiano, causando danni ingentissimi segnatamente nei centri storici delle città, con decine di migliaia di persone che hanno perso tutto, in termini più o meno definitivi. Date le circostanze, la collaborazione culturale e scientifica è temporaneamente sospesa, insieme ai festeggiamenti per san Giacomo, e tuttavia il capitale spirituale ed intellettuale che si è accumulato nel corso dei nostri incontri e dell'attività comune svolta negli anni trascorsi non si perderà: i nostri amici di Sarnano e delle Marche sanno che siamo con loro e proseguiamo il lavoro avviato insieme. Nel dicembre del 2016 il governo ungherese, per il tramite dell'ambasciatore presso la Santa Sede Eduard Habsburg-Lothringen, ha sostenuto con una cospicua donazione la ricostruzione della chiesa del Sacro Cuore a Tolentino così come nel 2010 era stata restaurata, grazie ad un significativo contributo ungherese, la casa natale di san Giovanni da Capestrano, danneggiata dal terremoto in Abruzzo.

Letizia Pellegrini chiude il suo saggio affermando che nel XV secolo la realizzazione di un'efficiente rete sovranazionale si dovette infine non ai francescani osservanti bensì agli umanisti, dei quali noi studiosi siamo gli eredi. Concordo pienamente con tali conclusioni, nondimeno non escluderei il cristianesimo e, al suo interno, neanche l'Osservanza francescana, da quel grande sistema spirituale e culturale le cui diverse componenti hanno dato forma all'Europa moderna e del quale noi, europei di oggi, siamo – volenti o nolenti – gli eredi. Gli incontri e i rapporti di amicizia che, in quanto eredi degli umanisti, negli anni scorsi abbiamo promosso e sviluppato con il pretesto dei francescani contribuiranno probabilmente a farci conoscere e comprendere questa eredità in modo sempre più puntuale, per poterla vivere in maniera sempre più profonda e autentica.

Riforme religiose, movimenti osservanti ed Europa. Intorno alla (e oltre la) missione di Giovanni da Capestrano (1451-1456)

LETIZIA PELLEGRINI
Università di Macerata



Premessa

I nostri incontri italo-ungheresi realizzano una possibilità attesa e necessaria per gli studi sia sull'Osservanza sia sul passaggio tra Quattrocento e Cinquecento. Varcano infatti confini geografici (che, magari solo per ragioni linguistiche, diventano anche confini storiografici) e oltrepassano la dimensione delle storiografie nazionali entro uno scenario che, a partire da Italia e Ungheria, non è, in realtà, limitato a due Paesi: da un lato la penisola italiana è il centro propulsore dell'Osservanza detta cismontana, quindi è riferimento istituzionale per tutta l'area centro-nord-est europea, dall'altro la «Grande Ungheria» del '400 comprendeva anche quelli che oggi sono diversi Paesi e regioni della penisola balcanica. Inoltre la nostra analisi del fenomeno osservante, spingendosi fin entro il Cinquecento, guarda implicitamente al tema delle «riforme»: alle diverse riforme religiose, di cui quelle osservanti interne agli ordini religiosi sono una declinazione.

Questa impostazione corrisponde perfettamente a un progetto di ricerca da me elaborato e sottoposto, nell'autunno del 2014, allo European Research Council per il finanziamento con i fondi europei. Ho quindi ritenuto che questo convegno fosse la sede appropriata per condividere le grandi linee di una ricerca che, centrata sulla missione europea di Giovanni da Capestrano, ha il titolo con cui ho voluto intitolare anche questo contributo: *Religious Reforms, Observant Movements and Europe: Around (and Beyond) the Mission of John Capestrano* (EURECA).¹

¹ Questo contributo è stato pensato quando ancora non era pervenuta la risposta dello ERC sul finanziamento del progetto denominato EURECA. A Marzo del 2015 il progetto è risultato non ammesso alla valutazione. Ho tuttavia deciso di lasciare il testo così come

Peraltro si tratta di un argomento che direi originariamente italo-ungherese: l'Ungheria è stato uno dei maggiori scenari capestraniani, è il Paese in cui il mito del frate abruzzese è più vivo a livello della cultura e del folklore (dal classico Arany con la sua ballata su Giovanni del 1855 al gruppo folk metal *Dalriada* che nel 2012 ha dedicato una canzone al *Trionfo di Belgrado di Hunyadi e del Capestranese*),² e almeno due nomi dell'erudizione ungherese – quello di Bela Pettkó e di Ödön Bölcskey – sono centrali per ogni ricerca sulla missione europea di Giovanni da Capestrano.³

Presentato qui, il progetto esce dalla burocrazia della compilazione di una domanda come ultimo atto – ad oggi – di un percorso di ricerca che è iniziato nell'estate del 2009, e che si è progressivamente messo a punto al confronto con la documentazione e la bibliografia esistenti. Un momento centrale per il suo lungo concepimento è stato ospitato alla Central European University di Budapest quando, a novembre del 2013, in un *workshop* organizzato assieme a Gábor Klaniczay e Ludovic Viallet, se ne sono discussi il metodo e gli obiettivi sottoponendoli all'attenzione di colleghi e studiosi europei e americani interessati alla storia dell'Osservanza, a Giovanni da Capestrano, o provenienti dai paesi europei, 'investiti' dalla sua missione.⁴ Incoraggiata da quel primo *feedback* internazionale ho proceduto, con la preziosa e costante collaborazione di Filippo Sedda, a un vaglio puntuale della documentazione e a sondaggi anche informatici volti a testare la fattibilità del progetto. I risultati di questo primo approccio sono, certo, meno che provvisori, ma tali da indurre a sottoporre il progetto all'ERC assumendomi l'onere di «Principal Investigator» (e con ciò anche la responsabilità di una eventuale bocciatura del progetto stesso), e certo sperimentando sin dall'inizio, e costantemente nei mesi della stesura, la difficoltà a declinare le istanze della ricerca umanistica pura entro griglie e criteri vigenti in sede di finanziamento europeo della ricerca. Quanto dirò tradisce, nell'impostazione e nel linguaggio, la matrice di un testo redatto per essere letto da valutatori non specialisti di storia religiosa né di Quattrocento: nel difficile equilibrio tra il non troppo tecnico né

l'ho presentato al convegno, ignara del destino del progetto, ritenendo forse a maggior ragione utile condividerne la sostanza metodologica e la proposta storiografica (al netto delle sezioni burocratiche e amministrative e del linguaggio e del lessico – «inglese di Bruxelles» – richiesti dal bando ERC), nella fiducia che alcuni aspetti di una simile ricerca possano essere praticati in altre sedi e con altri mezzi.

- 2 Una ricognizione della produzione culturale e folklorica ungherese relativa a Giovanni da Capestrano è stata prodotta da Júlia Erika Horváth per una tesi di laurea discussa all'Università di Macerata nell'anno accademico 2012/13 e intitolata *Giovanni da Capestrano e Ödön Bölcskey: un'apertura sulla storiografia ungherese*, con un paragrafo dedicato a *Giovanni da Capestrano nella cultura ungherese: poesia, prosa, teatro, musica*.
- 3 Cfr. rispettivamente B. Pettkó, *Kapisztrán János levelezése a magyarokkal 1444-1456* [La corrispondenza di Giovanni da Capestrano con gli ungheresi], Budapest 1901; Ö. Bölcskey, *Capistránói Szent János*, 3 voll., Székesfehérvár 1923-1924, che nel III volume (pp. 362-448) reca un catalogo delle lettere di Giovanni da Capestrano.
- 4 *A Chapter of Making Europe: Franciscan Observance(s) between Mediterranean Area and Central Europe in the 15th century*, Budapest, Central European University, 23th November 2013. Essendo il seminario la presentazione e la discussione di un progetto di ricerca non era prevista la pubblicazione degli atti.

troppo generico, poiché vi sottopongo il progetto per quel che è, permangono elementi scontati o affermazioni vaghe per un contesto specialistico come questo del nostro incontro. A molti aspetti, anche nodali, si accenna o si allude appena: essere più chiari e dettagliati, maggiormente ancorati a testi, studi e documenti, sarebbe possibile solo nel caso in cui la ricerca fosse (non progettata ma) già compiuta, oppure nel caso in cui (e non è il mio) si padroneggiasse ampiamente bibliografia specialistica in lingue non internazionali relativa a molteplici regioni, regni e Paesi dell'Europa Centrale.⁵

1. Lo scenario di una ricerca possibile

Molto in generale, il campo di ricerca di EURECA è il processo di *Making Europe* in relazione al concetto di 'riforma'. Se la Riforma è una riforma religiosa comunemente riconosciuta come un punto di svolta della storia europea verso l'Età moderna, e se molte questioni eminentemente politiche sono strettamente connesse ad essa, lo scopo di EURECA è quello di studiare come i due processi (delle riforme religiose e del *Making Europe*) si connettono prima della Riforma, entro il XV secolo. Infatti da un lato la ricerca storica attuale sullo sviluppo di una comune coscienza europea riconosce il ruolo centrale del Quattrocento,⁶ dall'altro il Quattrocento continua ad essere visto o come l'ultimo secolo del Medioevo (che prolunga – in mancanza di soluzioni stabili – la crisi del Trecento) o come mero preludio allo spartiacque costituito dal successo di Lutero, riducendo i fenomeni quattrocenteschi al livello di 'background'. Ma rilevanti innovazioni possono scaturire, anche nel giudizio storico sulla 'modernità', studiando il Quattrocento di per sé, come il secolo di tentativi ed esperienze di riforma a diversi livelli, nella prospettiva della *Long European Reformation*.⁷

Altrettanto in generale, l'obiettivo di EURECA è la riscrittura di un importante capitolo della storia d'Europa attraverso lo studio di documentazione poco (o mal) conosciuta, condotto con un metodo che consenta di esplorarne il potenziale innovativo e facendo di quel patrimonio documentario una eredità condivisa degli studiosi europei.

5 Risultano a questo proposito particolarmente preziose iniziative internazionali che guardino in modo sinottico questo panorama storico e storiografico: si veda ad esempio il recente volume *L'Europe centrale au seuil de la modernité. Mutations sociales, religieuses et culturelles. Autriche, Bohême, Hongrie et Pologne, fin du XIV^e milieu du XVI^e siècle. Actes du colloque international de Fontevraud, 15-16 mai 2009*. Dir. par M. M. de Cevins, Rennes 2010.

6 B. Geremek, *The Common Roots of Europe*, Cambridge 1996 (Milano 1991¹), in particolare il III capitolo: *The Common Bond and the Feeling of Community in Medieval Europe*. Già Federico Chabod indicava con grande chiarezza la collocazione ambivalente dell'Oriente europeo come confine culturale e della percezione di territori quali l'Ungheria, la Transilvania e la Polonia come «baluardo del mondo cristiano verso Oriente»; cfr. F. Chabod, *Storia dell'idea di Europa*. Roma-Bari 1977 (1^a 1961), 43.

7 P. G. Wallace, *The Long European Reformation. Religion, Political Conflict and the Search for Conformity (1350-1750)*. New York 2004.

Come si vede il titolo del progetto è ampio mentre il suo nucleo (dichiarato nel sottotitolo), è apparentemente piuttosto limitato, essendo relativo alla missione di Giovanni da Capestrano, leader della riforma francescana osservante prima in Italia, e poi Oltralpe. Giovanni da Capestrano è personaggio in gran parte sconosciuto ai non specialisti di storia religiosa, ma è invece ben conosciuto (con fama e giudizi ambivalenti) agli studiosi dei diversi Paesi (soprattutto le attuali Germania, Austria, Ungheria, Repubblica Ceca, Polonia, Romania e Croazia) che attraversò nel corso della sua travagliata missione distesa in soli sei anni (1451-1456) tra Wiener Neustadt ed Ilok. EURECA si fonda dunque sul presupposto (apparentemente altisonante ma in realtà ragionevole) che i temi della Grande Storia annunciati nel titolo e la microstoria missionaria annunciata nel sottotitolo siano vincolati da un legame robusto e potenzialmente rivelatore.

Le riforme cosiddette 'osservanti' che riguardano tutti gli Ordini religiosi in tutta Europa emergono come fenomeno religioso a partire dalla seconda metà del Trecento ma con fisionomia sempre più e meglio profilata nel corso del Quattrocento,⁸ sviluppando – in ogni area – una forte relazione con i poteri politici: lungi dall'essere un fatto attinente esclusivamente alle forme della vita regolare, le osservanze sono strettamente legate (anche se in modo affatto disomogeneo) ai più significativi fenomeni sociali e politici. È inoltre ormai accertato che in ambito minoritico «l'osservanza» ha motivazioni peculiari, legate a tutta la storia e la tradizione dell'Ordine, ed ebbe andamento più travagliato ed esiti più variegati di quanto non accada per altri Ordini religiosi, al punto che le ricerche più aggiornate parlano di osservanze al plurale e le connettono all'altro plurale del Quattrocento, quello di «riforme».⁹

Sulla scorta di queste considerazioni EURECA intende studiare, al nocciolo, l'intreccio tra alcuni ambiti prominenti della **agenda europea del Quattrocento** e la fisionomia delle diverse **accezioni di Osservanza minoritica** che si affermano in diverse realtà geopolitiche. Si tratta di chiedersi come le osservanze agiscano rispetto ai temi sul tappeto in Europa e quale prospettiva e contributo offrano alla condivisa istanza di riforma nella società e nella Chiesa del Quattrocento.

Il modello dell'Europa medievale (cioè della *christianitas*, che nel basso Medioevo ne è di fatto un sinonimo)¹⁰ si era definitivamente infranto sugli scogli dello Scisma, e non aveva ancora trovato, a metà del '400 e dopo il sostanziale fallimento della proposta conciliarista, una possibile ridefinizione. Questo dato di fatto investe la consapevolezza e le preoccupazioni di tutti gli attori della politica europea, che però valutano questo scenario da punti di vista necessariamente diversi: il papato da un lato e le realtà che ormai possono dirsi 'nazionali' dall'altro. Grosso modo infatti, quello che per il papato è una crisi della *christianitas* (e della propria autorevolezza ed influenza) che invocava una restaurazione, per le diverse identità nazionali in formazione è una opportunità. Uno dei presupposti della ricerca

⁸ *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*. Hrsg. v. K. Elm, Berlin 1989.

⁹ *Identités franciscaines à l'Âge des Réformes*. Sous la dir. F. Meyer – L. Viallet, Clermont-Ferrand 2005.

¹⁰ Per l'archeologia di questa equivalenza si veda il classico Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, 33.

è che la alternatività tra questi due punti di vista diviene di plastica evidenza nel momento in cui essi si confrontano direttamente, nel momento in cui cioè i ‘padri italici’ dell’Osservanza approfondono il loro impegno pastorale (secondo una prospettiva che in Italia era stata ampiamente funzionale alla dimensione politica e – in particolare tra gli anni Venti e gli anni Cinquanta – alla restaurazione del potere papale) nei territori d’Oltralpe. Giovanni da Capestrano si configura, per diverse ragioni, come il luogo eminente di questo confronto.

I punti di vista sono sì diversi, ma persino questa diversità contribuisce a fare del Quattrocento europeo un laboratorio per la sperimentazione di nuovi assetti istituzionali e politici in senso lato: si era resa evidente la **necessità di una riforma della Chiesa** (dopo aver sperimentato la crisi di credibilità del suo vertice) e si producono **esperimenti di riforme religiose** che, pur nutrendosi di idealità religiose, sono ora strettamente legate anche alla definizione delle identità nazionali: l’Hussitismo boemo o la pratica del cristianesimo ortodosso nelle aree del confine orientale ne sono le manifestazioni apicali.

I processi in atto entro questo scenario sperimentale hanno un carattere in gran parte centrifugo, che lascia emergere sia nuovi problemi sia nuove declinazioni di vecchi problemi, sia nuovi terrori e inedite paure sia ampie possibilità di ridefinizione. Basti qui richiamare alcuni tratti di ben noti fenomeni:

- a) il destino incerto di strutture dinastiche che sono, a seconda dei casi, in ascesa, o deboli e conflittuali (tali sono ad esempio l’Impero, l’Ungheria e la Polonia, la Boemia);
- b) la pressione dei ‘nemici’ ai confini geografici. La progressiva acquisizione di consapevolezza di una identità europea (come coscienza di essere europei) è stata catalizzata dalla pressione dell’Impero Ottomano ai confini dell’Europa: è il ‘pericolo Turco’ particolarmente pressante dopo il trauma della presa di Costantinopoli nel 1453, che ha aperto la strada della risalita lungo i Balcani fino ad investire le attuali Serbia, Romania, Bosnia, Croazia;
- c) entro l’istanza di una (im)possibile ricostruzione della *christianitas* medievale secondo logiche ormai esclusive, matura la individuazione di alcuni gruppi sociali percepiti come nemici interni ai confini ideologici della cristianità stessa, definiti dai contemporanei come eretici o infedeli (per esempio ebrei, Valdesi, Hussiti), che tuttavia non sono da mettere sullo stesso piano a meno di non assumere un’ottica implicitamente romanocentrica.

Nessuno degli aspetti appena ricapitolati era stato del tutto estraneo addirittura – direi – alla storia del cristianesimo latino. Elyette: Alcuni strumenti per il governo di queste realtà erano disponibili come patrimonio sperimentato entro la *christianitas* medievale, ma occorre valutare le differenze anche sostanziali secondo cui essi si dispiegano entro la peculiare prospettiva quattrocentesca. Tra questi strumenti ne spiccano almeno tre:

- a) la «guerra», come mobilitazione militare (nella forma della crociata) contro nemici sia interni sia esterni, parte di una via repressiva e aggressiva che si esprime anche nella pratica dell’ufficio inquisitoriale;
- b) la «diplomazia», come meccanismo politico di risoluzione dei conflitti (praticato da legati papali, diplomatici ed ambasciatori);

- c) la «propaganda», come manipolazione del consenso soprattutto attraverso predicatori di grande carisma che facevano appello alla riforma religiosa corrispondendo ad attese spirituali e che, in Europa nei due secoli precedenti e in Italia (solo in Italia) nel Quattrocento, erano riusciti ad imporre disciplina sociale sulla base del conformismo religioso.

L'enucleazione di questi grandi temi e vecchi strumenti è utile per introdurre l'anima di una ricerca possibile, con al centro Giovanni da Capestrano. Egli ha lasciato l'Italia nel 1451 ed è morto nel 1456 nel convento di Ilok (oggi croato, allora ungherese), dopo la vittoria di Belgrado che aveva fermato l'esercito ottomano di Maometto II. Quando è partito, invitato dall'allora segretario imperiale Enea Silvio Piccolomini, il frate aveva l'unico ruolo istituzionale di inquisitore con delega papale, ma poteva disporre anche di tre potentissimi strumenti non istituzionali:

- a) il suo carisma di predicatore popolare proveniente dalla (già) gloriosa scuola dell'Osservanza italiana che nella penisola aveva largamente contribuito al consolidamento della fisionomia del papato (sin dai tempi di Martino V e Bernardino da Siena) e alla strutturazione della vita pubblica fiancheggiando poteri civili e politici, attraverso la proposizione di un'etica individuale e di riti collettivi funzionali all'ordinato vivere civile;
- b) alcune reliquie di Bernardino da Siena,¹¹ della cui recente canonizzazione Giovanni da Capestrano era stato infaticabile regista dietro le quinte. Una volta canonizzato, nelle mani di Giovanni da Capestrano il senese diviene quello che non era stato in vita: il riferimento ideale della riforma osservante italiana. Così, con le reliquie del ,santo di famiglia', Giovanni da Capestrano si fa portatore di un preteso ,vero' significato di Osservanza francescana (cioè di una costruzione che, almeno entro gli anni Cinquanta, è tutta capestraniana nei fondamenti giuridici e nelle intuizioni politiche e pastorali);
- c) la sua competenza e abilità giuridica, conseguente la sua formazione universitaria e la sua precedente esperienza di giudice civile: un profilo professionale che è centrale in tutti i campi e a tutti i livelli della sua azione.

A ben guardare dunque, il complesso degli strumenti a cui Giovanni da Capestrano fa ricorso durante la missione possono essere compresi entro quelle stesse tre categorie chiave di repressione (nella attività di inquisitore e nella organizzazione della crociata), diplomazia (nei rapporti con ambasciatori, legati papali e centro di potere) e propaganda (attraverso il suo carisma di predicatore), categorie

11 Centinaia di miracoli compiuti da Giovanni da Capestrano per intercessione di Bernardino e tramite le sue reliquie sono registrati nel manoscritto noto come *liber miraculorum* (Paris, Bibliothèque Nationale, *Nouv. Acq. Lat.*, 1763), edito solo in parte da F. M. Delorme, "Ex libro miraculorum ss. Bernardini Senensis et Ioannis a Capistrano auctore fr. Conrado de Freyestat", *Archivum Franciscanum Historicum* 11 (1918), 399-441; cfr. S. Andrić, *The Miracles of St. John Capistran*. Budapest 2000; L. Viallet, *Les sens de l'observance. Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (vers 1450 – vers 1520)*. Berlin 2014, 125-152.

che, come si è detto, erano state anche le tre pratiche fondanti per il governo della *christianitas* bassomedievale. Un progetto di ricerca concepito oggi su Giovanni da Capestrano consente e richiede di valutare il modo in cui questi tre vecchi strumenti ,lavorano' nel Quattrocento, in un contesto segnato dalle incertezze e dalle sperimentazioni di cui si è detto. L'ipotesi della ricerca è che la missione europea del capestranese, una volta collegata ai grandi temi appena richiamati, sia pietra di paragone, se non di inciampo, per lo studio delle relazioni tra Paesi, istituzioni e poteri europei come un complesso dinamico e problematico (in posizione equidistante dalle due prospettive opposte delle isolate storiografie nazionali e dell'Europa come un mitico insieme).

2. La missione europea di Giovanni da Capestrano

L'itinerario europeo di Giovanni da Capestrano non fu né sistematico né pianificato. Si distese piuttosto in modo del tutto imprevedibile, soggetto come fu a continue improvvise deviazioni e cambi di programma in base alle contingenze che si verificavano nello scenario della sua missione, agli inviti talvolta pressanti che lo raggiungevano da diverse parti e soprattutto alla sua ostinata (e costantemente frustrata) determinazione a intervenire direttamente a Praga, roccaforte dell'Hussitismo, per incontrare il governatore Giorgio di Poděbrad e per una disputa diretta con il *leader* del movimento, nonché arcivescovo di Praga, Giovanni Rokycana.

Nei sei anni e in diverse regioni egli ha registrato successi e fallimenti, è stato esaltato con entusiasmo o violentemente respinto. In ogni caso egli ha avuto relazioni personali ed epistolari con i protagonisti di tutte le dinamiche di potere e con tutti i livelli del governo civile ed ecclesiastico, proponendo strategie e soluzioni che, per lo più, non è stato in grado di imporre. Per inquadrare le linee della sua azione rispetto ai grandi temi dell'agenda europea mi limito a tre ambiti esemplari, rispetto ai quali la sua proposta complessiva e le reazioni che ha generato sono storicamente significative:

- a) La difesa dei confini d'Europa (o il disegno dei confini geo-religiosi della cristianità).

Dal 1453 l'organizzazione della crociata è la principale preoccupazione di Giovanni da Capestrano. In questo ambito egli ha relazioni problematiche con tutti gli attori coinvolti. Da un lato il legato papale Juan Carvajal e il capitano ungherese Giovanni Hunyadi, che saranno con lui sotto le mura di Belgrado;¹² dall'altro i «grandi poteri» politici dell'Europa centrale che – per motivi diversi – aderiscono alla crociata tiepidamente, se non soltanto

12 Ai «tre Giovanni» sotto le mura di Belgrado (così li chiama romanticamente Johannes Hofer) mi sembra attagliarsi perfettamente quanto Ovidio Capitani dice ad altro proposito: «il collegamento (...) fu oggettivamente strumentale (...) si incontrano perché operanti in uno stesso ambito, non perché (...) concordi in una teoria della „Christianitas“» (cfr. *Storia dell'Italia medievale*. Bari – Roma 1986 (1989²), 304.

formalmente, mentre in aree periferiche si infittiscono sì devastazioni, ma anche preoccupanti accordi e alleanze strumentali con gli Ottomani.¹³

Le lettere scambiate tra Giovanni e questi interlocutori internazionali documentano sia i ripetuti appelli alla costituzione della flotta e alla apertura di tavoli ,internazionali' in cui trattare operativamente e strategicamente la difesa dell'*antemurale christianitatis*, sia le risposte (o le non risposte) di re e principi delle corti europee: è una documentazione che permette di leggere i reali scopi politici sottesi alla crociata e il ruolo effettivo che il frate ebbe in essa. Il fatto che l'agiografia e l'iconografia, ma anche l'erudizione e la tradizione popolare ungherese, celebrino il capestranese come *defensor christianitatis*, il fatto che per via della battaglia di Belgrado egli sia venerato anche come patrono dei cappellani militari, o che Pio XII nel 1956 lo abbia intitolato ,apostolo dell'Europa' non sono, in storia, giudizi da giudicare (per accoglierli o respingerli) ma indizi da raccogliere per misurare i gradi di diffrazione della sua figura e per comprendere la fisionomia (non sua ma) dei centri di potere che nei secoli hanno lavorato ideologicamente la sua.

- b) La riforma dei conventi francescani. Il tipo di pastorale proposto da Giovanni da Capestrano, in linea con l'orientamento tipico dell'Osservanza *more Italico*, prevedeva elementi come il verificarsi di miracoli che scatenano anche notevole scetticismo quando non violente critiche in particolare da parte di intellettuali, umanisti, e di quanti prediligevano una via più raccolta e interiore alla spiritualità.¹⁴ Il papato del Quattrocento, anche attraverso i suoi legati, era decisamente interessato alla riforma della vita religiosa francescana in Europa, e la supporta con la concessione di continui privilegi e lettere per l'erezione di conventi: allo steso modo supporta, sebbene non costantemente in quest'ambito, la missione di Giovanni da Capestrano. L'Osservanza di stile italiano si è confrontata con altri progetti di riforma minoritica centrati su una opzione moderata (che Ludovic Viallet chiama ,via media') che era del tutto incompatibile con le opzioni estreme di auto-governo dell'Osservanza italiana. Dunque, partito dall'Italia con un preciso progetto di riforma a tappeto dei conventi d'Oltralpe, Giovanni da Capestrano ha registrato in questo campo i suoi maggiori successi e anche i suoi più clamorosi fallimenti. Grosso modo il suo successo a livello degli insediamenti è notevole in Ungheria, in Moravia¹⁵ e in Polonia, regioni in cui il ramo osservante giungerà a detenere oltre la metà dei conventi e diverrà la famiglia religiosa più presente nella seconda metà del Quattrocento. In particolare Giovanni è riconosciuto in Polonia come il fondatore dell'Osservanza (i cui frati, a memoria delle modalità di propaganda del capestranese,

13 M. Pellegrini, *Le crociate dopo le crociate. Da Nicopoli a Belgrado (1396-1456)*. Bologna 2013; B. Weber, *Lutter contre les Turcs. Les formes nouvelles de la croisade pontificale au XV^e siècle*. Rome 2013.

14 L. Viallet, *Les sens de l'observance*, capitolo III: Putabunt vos angelos – *La pastorale de la conquête*, in particolare alle pp. 129-158.

15 P. Hlaváček, *Die böhmischen Franziskaner im ausgehenden Mittelalter. Studien zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostmitteleuropas*. Stuttgart 2011.

sono chiamati «Bernardini»)¹⁶ e in Ungheria ha curato l'evoluzione della provincia osservante ereditando il lavoro di Giacomo della Marca.¹⁷ Al contrario, la Sassonia rimane lo scenario della più vivida polemica contro l'Osservanza proposta da Giovanni da Capestrano, attraverso le prese di posizione di Matthias Döring ed Heinrich von Werl: con una felice sintesi di Ludovic Viallet, nel caso della Sassonia, rifiutare Capestrano significava rifiutare Roma, e – si noti – già a metà del Quattrocento e in nome di una prassi di francescanesimo, di una spiritualità e di rapporti con le élite cittadine che poco o punto avevano a che fare con il radicalismo e l'aggressività propositiva dell'Osservanza italiana.¹⁸ Alla luce di queste evidenze, la missione di Giovanni da Capestrano si configura come pietra di paragone per i significati del termine 'Osservanza', rendendo chiara la differenza tra il modello italiano e i diversi modelli europei: nella sua missione, infatti, questi diversi modelli si confrontano per congiungersi o per collidere.

- c) Le prerogative di Giovanni da Capestrano come inquisitore papale e il suo carisma di predicatore popolare sono state spese non solo nella vana militanza contro gli hussiti ma anche nei confronti di singole comunità ebraiche (è questo un ambito che nel sentire corrente lo fa 'famigerato', rispetto al quale anche la migliore storiografia fatica a liberarsi da pregiudizi ideologici post-bellici); agisce come inquisitore anche contro alcune comunità 'scismatiche' (per esempio in Valacchia e in Rascia), e contro le enclave ortodosse in Transilvania. La sua militanza sia nello scenario hussita (volta ad abrogare i *compactata* stabiliti al Concilio di Basilea) sia rispetto ai «Greci» (per i quali egli usa un linguaggio decisamente obsoleto dopo il Concilio di

16 M. Derwich, "Foyers et diffusion de l'Observance en Pologne et Lithuanie dans la seconde moitié du x^ve siècle", in *Identités franciscaines*, 275-283.

17 B. Romhányi, *Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon* [Chiostri e capitoli collegiali in Ungheria medievale]. Budapest 2000, (versione CD-rom, 2008); M. M. de Cevins, *Les Franciscains observants hongrois de l'expansion à la débâcle (vers 1450-vers 1540)*. Roma 2008.

18 Mi riferisco al testo presentato al seminario di Budapest (*supra*, n. 4), di cui Viallet mi ha cortesemente fornito la redazione: L. Viallet, *The Mission of John of Capistran in its "religious" context. What does reformatio mean?*, nel paragrafo *To refuse Capistran, to refuse Rome*: «The German world was experiencing an important anti-Roman feeling – fed by the concordat of Vienna (1449) and the papal taxation – and in Europe in general the increasing demand for religious reforms was allied with an awakening national identity. The context of conciliarism favored the empowerment of reforming initiatives in national frames and/or those of principalities, as shown – partially – by Colette of Corbie's refusal to adhere to the Observance *sub vicariis* and the case of the Franciscan friars "Colétans". For want of being able to determine the exact part of every ingredient, it is thus necessary to have in mind that the opposition between the movements of Observance (*sub vicariis* and *sub ministris*, i.e. *Reformaten* and "Coletans") was fed (and maybe the word is weak) by the increasing criticism of Rome. Beyond the rivalry between two conceptions of Franciscan reform, it is necessary to remember that Döring had been resolutely on the side of the Council in front of the pope. The councils in the first half of the century had canalized the debate and the answers relative to the question of the power within the Church; these frames disappeared, after 1449».

Firenze) mostrano una sorta di intemperività della sua proposta, che – come si evince dal complesso dell'epistolario – non sfuggì né al pontefice né ai suoi interlocutori Piccolomini, Cusano e Carvajal.

In tutti e tre questi ambiti di questioni, è evidente come soltanto una lettura seriale, a fronte di una edizione integrale, della corrispondenza può dare la misura esatta delle tensioni e delle opzioni, delle divaricazioni e delle sinergie per le quali l'attività di Giovanni da Capestrano è un prezioso rilevatore.

3. *Perché Giovanni da Capestrano?*

La fisionomia di un personaggio scomodo.

Sia i grandi temi toccati in questa panoramica, sia la figura di Giovanni da Capestrano sono stati già ampiamente studiati, ma con finalità o entro prospettive marcate da notevoli limiti. In particolare per quanto riguarda il capestranese, egli è stato percepito (dai contemporanei e fino al secolo scorso) in due modi irriducibilmente diversi:¹⁹ celebrato come un eroe o duramente stigmatizzato per le sue attitudini persecutorie. In entrambi i casi la sua figura e la sua azione europea hanno fornito materia a diverse interpretazioni di tipo ideologico (sia esso apologetico o denigratorio), come peraltro si prestano a un uso ideologico della storia alcuni dei temi sopra richiamati. La ricerca si fa carico della complessità dello scenario storico del Quattrocento per studiarlo evitando il rischio di anacronistiche interpretazioni ad esempio rispetto alla polemica anti-giudaica interpretata come antisemitismo *ante litteram*.

Nel proporre lo studio sistematico dei documenti relativi alla missione di Giovanni da Capestrano è importante chiarire che lo scopo non è riscrivere un giudizio sulla sua persona (o sul suo programma o sul suo carisma), ma leggerli senza alcun genere di pre-giudizio contro la (o in favore della) sua personalità e della sua azione. Semplicemente, l'attività di Giovanni da Capestrano va analizzata come un *point de repère* per dinamiche che si sono sviluppate oltre la sua personalità. Il suo nome non compare in alcuna storia dell'Europa medievale (e

19 *San Giacomo della Marca nell'Europa del '400. Atti del convegno internazionale di Studi, Monteprandone, 7-10 settembre 1994*. A cura di S. Bracci, Padova 1997 (nel quale si legge un contributo metodologicamente fondante di Ovidio Capitani, "L'Europa del Quattrocento. L'inserimento di Giacomo della Marca nella vicenda storica del '400, tra papi, crisi conciliare, Osservanza e Bernardino da Siena e Giovanni da Capestrano", 13-32); *San Giovanni da Capestrano nella Chiesa e nella società del suo tempo. Atti del Convegno storico internazionale. Capestrano - L'Aquila 8-12 ottobre 1986*. A cura di E. Pásztor e L. Pásztor, L'Aquila 1989; *Ideali di perfezione ed esperienze di riforma in S. Giovanni da Capestrano. Atti del IV Convegno storico internazionale, Capestrano, 1-2 dicembre 2001*. A cura di E. Pásztor, Capestrano (L'Aquila) 2002; *Cultura, società e vita religiosa ai tempi di s. Giovanni da Capestrano. Atti del V Convegno storico internazionale. Capestrano 21-22 ottobre 2002*. A cura di E. Pásztor, Capestrano (L'Aquila) 2003; *Giovanni da Capestrano e la riforma della Chiesa. Atti del V Convegno storico di Greccio, 4-5 maggio 2007*. A cura di A. Cacciotti e M. Melli, Milano 2008.

– come anche Ovidio Capitani non manca di notare – è assente anche nella *Storia dell'idea di Europa* di Federico Chabod). In realtà io credo che un rapporto tra la sua missione e il processo di *making Europe* possa e debba essere scritto, a condizione di intendersi sulla curvatura del problema. Infatti Giovanni da Capestrano vi trova una collocazione ambivalente: se quel processo sembra essere la filigrana problematica leggibile sotto il clamore (di approvazione e plauso o di avversione e rifiuto) suscitato dalla sua missione, la sua proposta risulta sostanzialmente obsoleta. E qui, tra i fiumi di inchiostro già scritti, brillano alcune righe di Ovidio Capitani che additano un compito ancora da svolgere.

Reagendo all'idea romantica o anti-sovietica dell'apostolo d'Europa, scriveva tra l'altro:

Giovanni da Capestrano difendeva da un pericolo esterno, come aveva fatto dall'interno, un preciso disegno di cristianità. Non era concepibile che questo disegno si potesse realizzare con i Turchi al di là di Belgrado dilaganti in Ungheria (...) ma non era nemmeno concepibile con ussiti, ultraquisti, relazioni compromissorie con le comunità ebraiche. E allora l'Europa centra poco se non ci inganniamo: molto invece conta ripercorrere la tradizione della cultura occidentale e riproporre, composti i conflitti dottrinali e pratici, un lineamento della *christianitas*: non un nuovo lineamento, ma un lineamento.²⁰

Dunque, eliminata ogni prospettiva di tipo eroico e ogni alone 'europeista' (di nuovo, *ante litteram*) attorno a quei sei anni di viaggio, è possibile rimettere Giovanni da Capestrano in una corretta prospettiva di storia dell'Europa: il suo epistolario (le lettere che scrive e quelle che riceve) è la fonte principale (e nel complesso sconosciuta) per indagare azioni e reazioni che testimoniano di questa sua collocazione problematica, ed illuminano ampiamente dimensioni storico-politiche, nonché permettono di misurare la miscela degli ingredienti tutti bassomedievali che egli utilizzò.

Allora l'ipotesi da verificare con ulteriori ricerche si potrebbe formulare in questi termini: Giovanni da Capestrano costituisce un capitolo centrale del processo di *making Europe* non perché egli abbia avuto in esso un ruolo da protagonista come elaboratore diretto di una proposta vincente ma perché i problemi, i personaggi, le realtà politiche e le entità istituzionali con cui e su cui ha agito sono quelli che hanno 'fatto l'Europa'. Il modo in cui questi attori reagiscono alle sue proposte è eloquente delle dinamiche che presiedono a quel processo. Non si tratta di studiare un eroe in contesto, né di decretare il fallimento di un antieroe, ma di indagare da presso la congiuntura (costituita dalla sua proposta) utilizzandola come marcatore di fenomeni che sopravanzano ampiamente la sua persona.

Nel XXI secolo, in una prospettiva europea e deideologizzata, non è tanto importante quello che Giovanni da Capestrano ha fatto o scritto per giudicare la sua personalità (se sia stato un santo martire difensore della vera fede o un fanatico psicopatico inquisitore dalle vibranti attitudini persecutorie e repressive).

20 O. Capitani, "S. Giovanni da Capestrano nella storiografia", in *San Giovanni da Capestrano nella Chiesa*, 1-19.

Importa però registrare le reazioni che la sua missione e i modi da lui praticati hanno generato: perché sono queste reazioni da parte di diversi *leader* politici e religiosi europei ad essere eloquenti storicamente.

4. Il bacino documentario di EURECA

L'approccio ideologico a cui la figura di Giovanni da Capestrano ha prestato materia in passato, si riflette anche sul modo in cui sono stati trattati (e pubblicati o no) i documenti relativi alla sua missione. Infatti, l'apprezzamento di Giovanni da Capestrano come un eroe (sebbene contestato, o proprio perché contestato) ha indotto un criterio monumentale nella selezione dei documenti da pubblicare, con edizioni che sono, peraltro, disperse in sedi diverse. Questa parcellizzazione e non sistematicità privano il bacino documentario capestraniano del valore aggiunto della serialità (evidente ad esempio nel caso di un epistolario). Inoltre le edizioni disponibili sono state prodotte in secoli nei quali gli strumenti filologici non erano abbastanza affinati: in buona sostanza esse, oltre che parziali, sono fortemente contaminate e in ogni caso non affidabili a livello testuale, e sono prive anche di quegli strumenti di corredo (note storiche, indici, regesti, verifica ed identificazione di datazioni topiche e croniche) che soli trasformano un'edizione in un affidabile strumento di ricerca.

In ogni caso, secoli di erudizione e di ricerca storica, per quanto ideologicamente marcati e segnati dai limiti di cui si è detto, hanno consegnato almeno tre tipi di strumenti che costituiscono – a livello dei documenti – il punto di partenza della ricerca:

- a) Cataloghi di documenti: Aniceto Chiappini (1886-1967) ha pubblicato (tra il 1923 e il 1927) due cataloghi delle opere di Giovanni da Capestrano che comprendono circa 500 lettere con una attenta descrizione dei manoscritti (alcuni dei quali erano già illeggibili ai suoi tempi);²¹ Ödön Bölcskey (1897-1958), prendendo in considerazione solo in parte la contemporanea produzione di Chiappini, ha pubblicato (nel 1923-24) il più importante (ma incompleto) catalogo delle opere di Giovanni da Capestrano in tre volumi.²² Infine Johannes Hofer e Ottokar Bonmann sono i due maggiori e più affidabili studiosi che hanno lavorato sulla documentazione capestraniana. Hofer è il ben noto biografo di Giovanni da Capestrano,²³ che ha lasciato incompiuto un catalogo manoscritto di circa 650 lettere che costituiscono, in realtà, lo scheletro invisibile della biografia da lui redatta. Alla morte di Hofer, il suo vasto archivio capestraniano ha costituito la base per le ricerche di Ottokar Bonmann

21 A. Chiappini, *La produzione letteraria di S. Giovanni da Capestrano*. Gubbio 1927; Idem, *Reliquie letterarie capistranesi (Storia, codici, carte, documenti)*. L'Aquila 1927.

22 Ö. Bölcskey, *Capistránói Szent János*, III. vol., 362-448, in cui sono listate 560 lettere, comprese alcune di quelle relative al periodo transalpino che Aniceto Chiappini, dal suo osservatorio abruzzese, non poteva conoscere.

23 J. Hofer, *Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche*. Bearbeitet und neu herausgegeben von O. Bonmann, 2 Bde., Rom – Heidelberg 1964-1965 (Innsbruck 1936¹).

(morto nel 1977), che ha lavorato per decenni al tentativo di completare l'edizione del corpus delle lettere. Il lavoro che Bonmann ha svolto come preliminare alla pubblicazione dell'epistolario consiste nel censimento, lettera per lettera, di tutti i testimoni manoscritti, nella acquisizione di almeno un testimone riprodotto, nella collazione dei testimoni, nel censimento di tutte le edizioni precedenti, nella compilazione del regesto e nell'abbozzo di note codicologiche e storico-critiche: il fatto che Bonmann lavorasse per sé, per produrre una propria edizione, rende inservibili le sue collazioni e molte delle sue annotazioni ai testi, redatte in modo non chiaro per un lettore esterno. Attualmente l'archivio di Bonmann si trova al Franciscan Institute presso la St. Bonaventure University (NY-USA)²⁴ dove è stato inviato – a seguito di complessi accordi e carteggi lì conservati – perché Gedeon Gál e Jason Miskuli portassero a termine il lavoro di edizione intrapreso dal confratello tedesco. Ma, sulla base delle carte dell'archivio Bonmann, i due studiosi si sono limitati a produrre un repertorio (prezioso, anche se non privo di errori) della corrispondenza di Giovanni da Capestrano che lista circa 700 lettere e che è attualmente il punto di partenza più avanzato per ogni studio sull'epistolario.²⁵

- b) Raccolte di manoscritti: l'archivio del convento di Capestrano è il più ampio bacino di documenti manoscritti, in originale o in copia. A questi testimoni capestraniani vanno aggiunti i testi copiati alla fine del Quattrocento dal frate abruzzese Alessandro de Ritiis entro la sua *Chronica dell'Ordine francescano*.²⁶ Il cosiddetto *Liber epistolarum*,²⁷ completato nel 1623, reca trascrizione di circa cento lettere scritte a Giovanni da Capestrano da parte di membri dell'alta gerarchia ecclesiastica o da re, principi e altre figure storiche di spicco. Lo scopo della raccolta era infatti quello di documentare – entro le testimonianze raccolte in vista del processo di canonizzazione – l'alta stima di cui Giovanni da Capestrano aveva goduto presso «i Grandi» a lui contemporanei. Infine, la cosiddetta Collezione Sessa (o *Collectio Aracoelitana*) è il primo manoscritto degli *Opera Omnia* di Giovanni da Capestrano, commissionato dall'Ordine ad Antonio Sessa in vista della canonizzazione (1690). Questo lavoro, manoscritto data la finalità processuale, contiene anche

24 Cfr. L. Viallet, "Note sur les Archives d'Ottokar Bonmann (The Franciscan Institute, St Bonaventure University)", *Franciscan Studies* 65 (2007), 419-27; L. Pellegrini, "More on John Capistran's Correspondence: A Report on an Open Forum", *Franciscan Studies* 68 (2010), 187-197.

25 G. Gál – J. M. Miskuly, "A Provisional Calendar of St. John Capistran's Correspondence", *Franciscan Studies* 49 (1989), 255-345; 50 (1990), 323-403; 52 (1992), 283-327; per ciascuna lettera, non senza errori, si indicano: datazione topica e cronica, mittente e destinatario, regesto in inglese, fonte manoscritta o bibliografia relative a precedenti edizioni.

26 L'Aquila, Archivio di Stato, ms. S 73.

27 Roma, Biblioteca Nazionale, ms. 2468.

molte lettere ma va usata con grande attenzione perché, a ben guardare, copia molti documenti dalla edizione stampata negli *Annales Minorum*.²⁸

- c) Le principali raccolte di documenti a stampa compaiono o in repertori e riviste classici della storia e dell' erudizione francescana (*Annales Minorum*,²⁹ *Archivum Franciscanum Historicum*,³⁰ *Bullarium Franciscanum*) o in grandi opere relative a singoli Paesi.³¹

Il progetto EURECA è concepito come un approccio aggiornato a questo patrimonio documentario da esaminare secondo nuove prospettive di ricerca e allargandolo a documentazione affine o contermina. Molti testi (e per lo più inediti) sono pervenuti a proposito della predicazione di Giovanni da Capestrano, utili ad approfondire il suo rapporto con il pulpito e il suo modo di usare il discorso religioso in sede pubblica; le sue opere giuridiche e teologiche possono essere lette per circostanziare il taglio del suo pensiero, ma – nella prospettiva di EURECA – le circa settecento lettere scritte a o ricevute da lui sono lo specchio della sua attività, capace di riflettere il *network* costruito nella (o scaturito dalla) sua itineranza europea.

Infatti le lettere che egli ha scritto sono il cruscotto di comando della sua missione, le lettere che ha ricevuto sono il *feedback* (talvolta davvero frustrante) della sua attività: solo leggendo quei documenti come un insieme è possibile ricostruire le dinamiche di azione e reazione prodotte dal suo intervento e, in generale, le reazioni alla sua persona e alla sua proposta che è certo innanzitutto religiosa ed ecclesiastica ma che, proprio per questo è, in ultima analisi, anche (e forse soprattutto) politica.

Oltre questo livello di documentazione strettamente capestraniana la ricerca, per raggiungere i suoi obiettivi, deve far ricorso ad altri generi di fonti, relative ai grandi temi nei quali Giovanni da Capestrano e i Minori osservanti sono stati coinvolti. Paese per Paese si dovranno quindi prendere in esame, ad esempio

28 Atanasio Masci (ofm, 1878-1949) ha censito e copiato una selezione di circa 170 lettere scritte da Giovanni da Capestrano, ma a un riscontro puntuale non risulta che egli abbia usato i manoscritti che dichiara come fonti del testo. Anche per questo motivo la sua collezione è trascurabile.

29 Gli *Annales Minorum* contengono (nei volumi X-XII) l'edizione di molteplici documenti: tra di essi, ad esempio, almeno 150 relativi a Giovanni da Capestrano desunti dagli originali conservati nella biblioteca Apostolica Vaticana e nell'Archivio del Convento di Capestrano.

30 La classica rivista di storiografia ed erudizione francescana (1908 -) è una miniera di affidabili studi e di (non sempre affidabili) edizioni: un previo e sistematico spoglio di questa e di altre riviste francescane è necessario per mettere a punto il dossier delle edizioni esistenti.

31 Per esempio A. Hermann, *Capistranus triumphans, seu the historia fundamentalis de S. Joanne Capistrano*, Cologne 1700; Pettkó, *Kapisztrán János levelezése a magyarokkal*, cit; F. Tadra, "K pobytu Jana Kapistrána v zemích českých" [Il soggiorno di Giovanni da Capestrano nelle terre boeme], in *Sitzungsberichte der königl. Böhmisches Gesellschaft der Wissenschaften. Classe für Philosophie, Geschichte und Philologie, Jahrgang 1889*. Prag 1890, 31-48.

- a) documenti relativi alla organizzazione interna della riforma francescana in ciascuna provincia europea (la cui ricchezza è stata sperimentata per esempio nei recenti lavori di Marie-Madeleine de Cevins per la provincia d'Ungheria e di Ludovic Viallet per l'area distesa *entre l'Elbe et l'Oder*).³² Tra questo genere di documenti vanno inclusi anche i formulari delle provincie osservanti, con le lettere che sono in essi trascritte per essere usate come modello;³³
- b) sermoni e documenti che testimoniano le campagne omiletiche di altri frati osservanti (italiani o locali) che agiscono nelle stesse aree e trattano temi analoghi;³⁴
- c) cronache cittadine³⁵ che riferiscono del passaggio di Giovanni da Capestrano, dello sviluppo degli insediamenti o delle grandi questioni sulle quali il capestranese intervenne; cronache francescane relative a singole province;³⁶
- d) corrispondenza di altri frati osservanti, intellettuali umanisti e altre personalità notevoli (tra i riferimenti più ovvi Giacomo della Marca ed Enea Silvio Piccolomini).³⁷

Entro una ricerca così concepita, quello che si suole chiamare «lo stato dell'arte» non è semplicemente un punto di partenza da incrementare: l'assetto della documentazione appena tratteggiato pone una serie di notevoli problemi metodologici, tecnici e filologici che vanno dalla definizione di che cosa sia una lettera alla decifrazione di oscuri riferimenti toponomastici. Il trattamento di questi problemi, il superamento delle difficoltà che essi pongono, costituirebbero piuttosto un

32 de Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, cit; Viallet, *Les sens de l'observance*, cit.

33 Antal Molnár e Balázs Kertész stanno attualmente preparando l'edizione di due formulari della provincia osservante ungherese, cfr. A. Molnár, „Formulari francescani della provincia ungherese dei frati Minori Osservanti del primo Cinquecento, in *Osservanza francescana e cultura tra Quattrocento e primo Cinquecento: Italia e Ungheria a confronto. Atti del Convegno Macerata-Sarnano, 6-7 dicembre 2013*. A cura di F. Bartolacci e R. Lambertini, Roma 2014, 73-86.

34 Ad esempio Giacomo della Marca: cfr. l'aggiornato contributo di F. Nocco e L. Turchi, „Giacomo della Marca e l'Est Europa”, in *Osservanza francescana e cultura*, 87-136: 87-107.

35 Molte edizioni sono disponibili in grandi collezioni di fonti, o in opere dedicate a singole realtà cittadine, cfr. ad esempio rispettivamente: *Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert*. Stuttgart – Göttingen 1962, 10 vols.; P. Eschenloher, *Geschichte der Stadt Breslau oder Denkwürdigkeiten seiner Zeit von 1440-1479*. Breslau 1827.

36 Ad esempio Blasii de Zalka et continuatorum eius *Cronica fratrum Minorum de Observantia Provinciae Boznae et Hungariae*. In *Analecta monumentorum Hungariae historica*. Ed. F. Toldy, Pesthina 1871, vol. I, 213-315; Bernardino Aquilano da Fossa, *Chronica dell'Osservanza cismontana*. A cura di L. Lemmens, Roma 1902; la cronaca inedita di Eberhard Ablauß a Rheno, *De novella plantatione provincie Austrie, Bohemie et Polonie*, o opere classiche e ben conosciute quali il *Memoriale* di Jan di Komorowo o la *Cronica* di Nicolaus Glassberger.

37 Per ricerche in corso sulla parte inedita delle lettere cfr. Turchi – Nocco, *Giacomo della Marca e l'Est Europa*, 107-136 („Per l'edizione delle lettere ricevute da Giacomo della Marca: il caso ungherese”); F. Forner, „Le lettere del cardinalato di Enea Silvio Piccolomini”, in Pio II (*Enea Silvio Piccolomini*), *Lettere scritte durante il cardinalato*. A cura di E. Malnati et al., Brescia 2007, 23-49.

primo risultato della ricerca stessa, spendibile anche entro altre ricerche. EURECA è dunque concepito per superare i fattori di debolezza che attualmente costituiscono i limiti dello stato dell'arte cercando di preparare, per ciascuna delle questioni suddette, una prospettiva più ampia foriera di nuove acquisizioni. Gli studi di fattibilità del progetto promettono il raggiungimento di rilevanti risultati finali per la storia culturale e per l'integrazione (o la disintegrazione) politica e socio-religiosa d'Europa alle soglie dell'età moderna.

5. *Making Europe: ...oltre Giovanni da Capestrano*

Fin dalla sua intitolazione, EURECA considera Giovanni da Capestrano, empiricamente come un punto di partenza, e concettualmente come un denso nucleo centrale a partire dal quale si possono indagare questioni di lungo periodo che si aprono a cerchi concentrici attorno alla (dis)avventura del missionario italiano. Infatti, gli ambiti affrontati e i metodi praticati da Giovanni da Capestrano hanno una storia a monte e a valle della sua biografia. Nomino di seguito alcuni di questi cerchi concentrici che, con il cuore a metà del Quattrocento, possono essere indagati con continuità dalla metà del Trecento alla metà del Cinquecento.

- a) In riferimento alle missioni osservanti (ed entro il Quattrocento) si pensi almeno a due personaggi come Giacomo della Marca e Gabriele Rangoni che tra gli anni Trenta e gli anni Settanta coprono complessivamente tutte le realtà politicamente eterogenee (quando non conflittuali e indefinite) che vanno dall'Impero ai Balcani e dall'Adriatico fino all'Oriente. In particolare, Giacomo della Marca intraprende un suo ulteriore viaggio europeo per tentare l'avvio del processo per la canonizzazione del confratello; Gabriele Rangoni, una volta morto Giovanni da Capestrano, rimane il protagonista osservante dapprima nello scenario boemo e ussita, poi alla corte di Mattia Corvino.³⁸ Come dimostrano le vicende europee dei grandi missionari italiani, e vicende di gran lunga successive alla sua biografia, la rete sovranazionale dell'Osservanza, che Capestrano cerca invano di annodare, non regge alle diversità nazionali, non le raccorda, non le omogeneizza.

Stante la mobilità del panorama minoritico riformato e no, ci sono una serie di ambiti in cui la missione di Giovanni da Capestrano si colloca in un momento nevralgico. Rispetto alla avanzata turca, la battaglia vittoriosa di Belgrado si colloca dopo le cocenti sconfitte di Nicopoli (1396) e di Varna (1444); ma dopo la morte del capestranese ha una storia secolare consolidandosi come incubo dell'Europa fino alle battaglie di Otranto (1480), Mohács

38 Per una introduzione critica alla biografia di Gabriele Rangone cfr. R. Cobianchi, „Gabriele Rangone (d. 1486): the First Observant Franciscan Cardinal and His Chapel in Santa Maria in Aracoeli, Rome”, in *The Possessions of a Cardinal. Politics, Piety, and Art (1450-1700)*, ed. by M. Hollingsworth - C. M. Richardson, The Pennsylvania State University Press 2010, 61-76: 61-64. Il suo impegno in Boemia è ricostruito nel contributo di V. Vok Filip, „Crociate, Ussiti e Osservanza nei territori della corona di Boemia”, in *I francescani e la crociata. Atti dell'XI convegno storico di Greccio, 3-4 maggio 2013*. A cura di A. Cacciotti e M. Melli, Milano 2014, 324-342.

(1526), Lepanto (1571) e Vienna (1683). Nonostante gli sforzi anche pregevolmente divulgativi di storici di professione,³⁹ è questo uno dei punti che viene ideologicamente recepito (o pretestuosamente utilizzato) entro il terrorismo sullo scontro di civiltà e sulle guerre di religione.

Su altro piano, e sui tempi lunghi, va detto che Giovanni da Capestrano non è l'ultimo dei frati direttamente impegnati sui campi di queste battaglie, entro una tradizione del francescanesimo riformato che giunge fino alle mura di Vienna e al cappuccino Marco d'Aviano, fiduciario di papa Innocenzo XI per l'organizzazione diplomatica della difesa armata e predicatore sul campo di Kahlenberg.⁴⁰ Le battaglie anti-turche sullo scenario delle quali, da Belgrado a Otranto a Vienna, è sempre presente un frate francescano andrebbero lette considerando del pari balistica e devozione, strategia e ideologia, senza dimenticare quello che è probabilmente il vero vincitore della battaglia di Belgrado: la peste che ha contagiato l'esercito ottomano.

- b) L'area dei Balcani⁴¹ e l'Europa Orientale erano separate dalla Chiesa di Roma sin dallo Scisma del 1054. Sanare quello Scisma e riportare i greci ortodossi all'obbedienza alla Chiesa di Roma è uno dei punti centrali di ogni progetto di riforma della Chiesa avanzati nel corso del Quattrocento ed oltre.⁴²
- c) I due paesi in cui Giovanni da Capestrano ha lasciato l'eredità più consistente sono l'Ungheria e la Polonia: in entrambi i casi, passaggio e *Fortleben* di Giovanni da Capestrano rimandano allo strutturarsi di potenti monarchie. In Ungheria si confrontò con il governatore Hunyadi, mentre l'eredità del suo passaggio sarà raccolta dai suoi confratelli durante il regno (e alla corte) di Mattia Corvino; in Polonia egli si trova ad essere involontaria pedina dei rapporti di forza tra il re Casimiro IV e l'arcivescovo di Cracovia Zbigniew Oleśnicki. In particolare in Ungheria, come esito del culto di Giovanni da Capestrano (supportato in modo robusto negli anni Sessanta da Mattia

39 In particolare per i due *evenements* di Lepanto e Vienna mi riferisco a due volumi recentemente comparsi per la collana I Robinson di Laterza: A. Barbero, *Lepanto. La battaglia dei tre imperi*. Roma-Bari 2010, e A. Wheatcroft, *Il nemico alle porte. Quando Vienna fermò l'avanzata ottomana*, Roma-Bari 2010. (Edizione originale: *The Enemy at the Gate: Habsburgs, Ottomans, and the Battle for Europe*. New York 2008.)

40 A. M. Basso, *Beato Marco D'Aviano: dare un'anima all'Europa. Profilo biografico riveduto e corretto da Venanzio Renier*. Padova 2003; *Marco d'Aviano e il suo tempo: un cappuccino del Seicento, gli Ottomani e l'Impero. Atti del convegno storico internazionale Pordenone 12-13 novembre 1993*. A cura di R. Simonato, Pordenone 1993. L'epistolario di Marco d'Aviano è edito in cinque volumi a cura di A. M. Basso, *Marco d'Aviano. Corrispondenza epistolare*. Abano Terme 1986-1991.

41 J. V. A. Fine, *The Late Medieval Balkans. A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*. Ann Arbor 1994.

42 Come nel *Libellus ad Leonem X papam* di Pietro Quirini e Paolo Giustiniani, redatto nel 1513, la cui parte centrale è costituita da un dittico sulla necessità della conversione o conquista armata dei 'Maomettani' e sulla riunione a Roma delle sette chiese cristiane d'Oriente. Tra gli Osservanti italiani implicati in quest'ambito spicca Alberto da Sarteano (1385-1450); cfr. F. Biccellari, "Missioni del b. Alberto in Oriente per l'Unione della Chiesa Greca e il ristabilimento dell'Osservanza nell'Ordine francescano", *Studi francescani* 11 (1939), 159-173.

Corvino, con forte accento anti-turco) egli è diventato un modello per alcuni predicatori locali; la sua eredità, echeggiata in seguito dagli Osservanti, è stata il pretesto ideologico per rivolte popolari anti-signorili. In Polonia, invece, fermo restando il successo dei nuovi frati francescani ,Bernardini', si registra una differenziazione del successo per altri ambiti: in particolare in Polonia sono evidenti le tensioni nei rapporti tra il frate e il re Casimiro IV (con al centro il problema delle comunità ebraiche, in particolare quella di Cracovia).

Conclusioni

La missione di Giovanni da Capestrano è stata interpretata fino ad ora, sia in Italia sia in Europa, come l'epopea di un eroe o di un antieroe, a seconda delle appartenenze ideologiche degli studiosi: è il persecutore violento degli ebrei, è l'eroe nazionale degli ungheresi, è la *longa manus* del prepotente strapotere papale per la Sassonia, è il martire difensore della cristianità contro il pericolo turco per Roma.

L'osservazione ravvicinata di quella vicenda e una sua rilettura propriamente storica sono possibili una volta che la si sia spogliata dei manti ideologici che l'hanno ricoperta per secoli. Non è affatto importante valutare e giudicare quello che Giovanni da Capestrano ha fatto (se sia stato un santo, un martire, un fanatico psicopatico dalle attitudini persecutorie), ma sono importanti le reazioni che la sua azione ha generato da parte dei diversi *leader* politici e religiosi.

L'Osservanza minoritica, che si muove ancora in un'ottica romana – ormai in parte intempestiva se non obsoleta – cercando di restaurarla in un contesto europeo del tutto mutato, era un progetto sovranazionale. Come sovranazionale era, dalle origini, la rete della presenza mendicante, ma appunto, entro e per una *christianitas* medievale che nella seconda metà del Quattrocento è definitivamente tramontata persino nella autorappresentazione del papato.

Sin dalle vecchie e classiche pagine di Federico Chabod si adombra invece la potenza di un'altra rete europea che si forma nel Quattrocento e che, invece, regge: è quella degli intellettuali umanisti da Poggio († 1459) ad Erasmo († 1536): se il mio discorso approda alla rete umanistica è perché, in ultima analisi, quello che non è riuscito ai frati italiani è stato il fare dell'Osservanza un progetto sovranazionale. L'unica rete sovranazionale possibile per l'Europa non passa più dal conformismo religioso ma dalla cultura umanistica che si configura come unica *koinè* possibile per l'Europa che non può più essere *christianitas*.

Gli intellettuali umanisti sono europei e plurilingue per definizione: sono i padri degli *studia humanitatis*, di cui mi piace pensare che siamo eredi noi studiosi. I nostri incontri praticano questa eredità essendo anche la ricostruzione di una rete di «umanisti europei a confronto»: sono grata ai colleghi che hanno progettato e realizzato questa possibilità, auspicando che nelle difficoltà del presente si possa perseverare su un percorso già ricco di frutti.

“Viriles sicut Italici“

Die italienischen Franziskaner und ihre Wirkung im Observantenvikariat Bohemia vor 1500

PETR HLAVÁČEK

Collegium Europaeum, Karlsuniversität,
Tschechische Akademie der Wissenschaften, Prag



Der italienische Franziskanerprediger Johannes Kapistran brachte mit der franziskanischen Observanz ein neues italienisches Element nach Ostmitteleuropa.¹ Der universalistisch denkende Kapistran hatte nur eine grobe Vorstellung von der nationalen Vielfalt des Gebietes, das er 1451 betrat. Er selbst nannte sich einen „Fremden, unkundig der deutschen Sprache“ und für die Kommunikation mit der Deutsch, Tschechisch, Polnisch, Ungarisch etc. sprechenden Bevölkerung brauchte er Dolmetscher.² Seine Predigten hielt er größtenteils in Latein ab. Die nationale Vielfalt dieser Region wurde Kapistran erst deutlicher bewusst, als sie sich in dem neu gegründeten böhmisch-österreichischen Observantenvikariat widerzuspiegeln begann.

Das böhmische Observantenvikariat der Franziskaner zeichnete sich seit seiner Gründung im Jahre 1452 durch eine große National- und Sprachverschiedenheit aus. Dieses Vikariat (seit 1517 Provinz) wurde durch den Generalvikar

1 Zu seinem böhmischen Aufenthalt neu P. Hlaváček, „«Ego Pragam intrare non possum, brevi tempore catuli mei intrabunt»: Ein Beitrag zum böhmischen Itinerar des hl. Johannes Kapistran“, in *Europa und die Welt in der Geschichte. Festschrift zum 60. Geburtstag von Dieter Berg*. Hrsg. v. R. Averkorn – W. Eberhard – R. Haas – B. Schmies, Bochum 2004, 660-669.

2 Informationen über Kapistrans Dolmetscher bei J. Hofer, *Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche*, Bd. 1. Rom – Heidelberg 1964 (Bibliotheca Franciscana 1), 433, 441-445, 485 und Bd. 2, Rom-Heidelberg 1965 (Bibliotheca Franciscana 2), 75, 394; A. Neumann, „Ein mährischer Dolmetsch des hl. Kapistran“, in *Franziskanische Studien* 6 (1919), 175-176. Diese Tätigkeit übernahmen z. B. Christian von Borgsleben, Nicolaus Eyfler, Friedrich von Thorn und Peter von Ödenburg.

der Observanten Johannes Kapistran und dessen italienische Mitbrüder errichtet.³ Ursprünglich umfasste es nicht nur die böhmischen Länder, sondern auch Österreich, die Steiermark und das ganze polnische Königreich. Die Mehrheit der Novizen war deutschsprachig. Die Anzahl der tschechischen, polnischen und ungarischen Brüder stieg jedoch stetig, sodass es zur Entstehung erster Konflikte kam. Schon das älteste Kloster des neuen Vikariats, das 1451 von Kapistran in Wien gegründet worden war, musste mit nationalen Eifersüchteleien kämpfen. Kapistran berief Franziskaner aus Italien und Ungarn ins Wiener Kloster, um für die deutschsprachigen Novizen zu sorgen. Er ernannte Michael Siculus von Ungarn zum Guardian und Hieronymus Italicus von Mailand zum Klostervikar, Prediger und Novizenmeister. Die Verschiedenheit der Sprachen und Mentalitäten verursachte jedoch frühzeitig Konflikte. Die deutschsprachigen Franziskaner hassten vor allem den gebildeten Prediger Hieronymus Italicus, der sich auf italienische Ordensgewohnheiten versteifte. Die Deutschen klagten ihn daher bei Kapistran an und er löste den Streit „*racione ydeomatis*“ durch die Ausweisung der Italiener.⁴ Auf diese Weise endete die nur wenige Monate dauernde Tätigkeit der italienischen Franziskaner in Wien unrühmlich.⁵

Die Uneinigkeiten vergrößerten sich allerdings auch zwischen den deutschen und ungarischen Brüdern in Wien, sodass zwölf Novizen nach Ungarn zurückkehren mussten. Der verunsicherte Wiener Guardian Michael Siculus von Ungarn befürchtete die Auflösung seiner franziskanischen Kommunität und wandte sich an Kapistran, der im Winter 1451/1452 in Cheb / Eger weilte, und bat ihn um Hilfe. Dieser schickte seinen Kommissar Gabriel Rangoni von Verona⁶ nach Wien, damit die explosive Situation beruhigt werde. Die Unruhe „*propter patriam et linguam et nacionem*“ konnte zwar besänftigt werden, aber das neu errichtete Observantenvikariat wurde noch nicht konsolidiert. Auf dem ersten Provinzkapitel der böhmischen Franziskaner-Observanten in Wien 1452 wurde der Italiener Gabriel von Verona zum Provinzvikar gewählt. Er soll jedoch gegenüber den deutschen und slawischen Brüdern zu streng gewesen sein, sodass Kapistran deshalb bereits auf dem ein Jahr später abgehaltenen Kapitel in Wrocław / Breslau seine Zustimmung zur Wahl eines anderen Italieners zum Provinzvikar gab, des Juristen Christoph von Varese. Die Leitung des Vikariats blieb somit auch weiterhin in den

3 Zur Geschichte der böhmischen Franziskanerobservanz allgemein: P. Hlaváček, *Die böhmischen Franziskaner im ausgehenden Mittelalter. Studien zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostmitteleuropas*. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 40.) Stuttgart 2011.

4 *Chronica Fratrum Minorum de Observancia Provinciae Bohemie*. Bibliothek des Nationalmuseums in Prag, sign. VIII F 75, 54-55.

5 P. Hlaváček, „«Lingua contra linguam, nacio contra nacionem». Der Nationalpartikularismus unter den böhmischen Franziskaner-Observanten im ausgehenden Mittelalter“, in *Die Länder der Böhmisches Krone und Ihre Nachbarn zur Zeit der Jagiellonenkönige (1471-1526). Kunst – Kultur – Geschichte*. Hrsg. v. Evelin Wetter, Ostfildern 2004 (Studia Jagello-nica Lipsiensia, Bd. 2), 261-267.

6 Zum Italiener Gabriel von Verona vgl. P. Hlaváček, „Al servizio dell'ordine e della cristianità: Gabriele Rangoni da Verona (†1486) e il suo operato nell'Europa centrale e in Italia“, in *Frate Francesco. Rivista di cultura francescana* 74/1 (2008), 71-95.

Händen von Italienern. Gabriel von Verona wurde vom Provinzkapitel zum Guardian in Wien ernannt.⁷ Der Provinzvikar Christoph von Varese arbeitete die neuen Provinzstatuten aus und bat die neu aufgenommenen Brüder in Schlesien und Polen, mit den deutschsprachigen Brüdern aus Österreich in Einigkeit zu leben. Im gesamten Vikariat unterstützte er eifrig die Observanz nach den Vorbildern der italienischen Väter. Kapistran hob in seinem Brief vom 6. Januar 1455, der an die Franziskaner in Breslau adressiert war, die Treue gegenüber den italienischen Wurzeln sowie dem franziskanischen Universalismus hervor.⁸ Dieses geistige Testament Kapistrans für die ostmitteleuropäischen Franziskaner wurde jedoch später verschieden interpretiert, oft mit dem Verweis auf die Unterschiede der nationalen Mentalitäten.⁹

In den Jahren 1454 bis 1457 hatte Gabriel von Verona das Amt des Provinzvikars erneut inne. Auf dem Provinzkapitel in Brno / Brünn 1456 kam es zwischen ihm und den italienischen Brüdern zu Auseinandersetzungen. Die Italiener rügten ihn, dass er sich zu streng verhalte, obwohl er noch sehr jung und unerfahren sei. Gabriel verteidigte sich daraufhin mit der Begründung, dass die Strenge gegenüber den deutschen Brüdern nötig sei, weil diese wiederum nicht so stark und mutig seien wie die Italiener. Den Deutschen müsse daher größere Disziplin im Fasten als auch im Gottesdienst zugemutet werden als den Brüdern aus den italienischen Provinzen („*fratres Teutonici non essent ita firmi et viriles sicut Italici*“). Da von Seiten des Vikars Gabriel keine Akzeptanz ihrer Beschwerden zu erwarten war, kehrte ein bedeutender Teil der Italiener in ihre Heimat zurück. Auch die jungen deutschsprachigen Brüder murrten über die untragbaren Lasten in den Klöstern, und so brachen die Streitigkeiten zwischen den Verteidigern der strengen Observanz und den „Laxisten“ aus.¹⁰ Dieser Konflikt hatte keinen eindeutigen nationalen Kontext, trotzdem bedeutete er in diesem Punkt eine markante Wendung. Auf dem Provinzkapitel in Brünn im Jahre 1457 wurde Magister Bernhardin von Ingolstadt, der ehemalige Inquisitor, zum ersten nichtitalienischen Provinzvikar gewählt. Er war wegen seiner ostentativen Strenge nicht beliebt. Seine Rigorosität im Umgang vor allem mit polnischsprachigen Franziskanern in den Klöstern Kościan, Poznań, Kraków und Warszawa resultierte in einer ablehnenden Reaktion, was Gabriel von Verona im Jahre 1459 abermals zum Amt des Provinzvikars verhalf. In der Zeit von Gabriels Leitung (1459-1462) gewann die franziskanische Observanz zwei neue Klöster direkt in Böhmen, nämlich in Plzeň/Pilsen und Prag (1459/1460). Mit der Entstehung neuer, überwiegend tschechischsprachiger Gemeinschaften wurde die nationale Vielfalt des böhmischen Observantenvikariats noch weiter erhöht.¹¹

7 *Chronica Fratrum Minorum*, 52-55, 58.

8 *Chronica Fratrum Minorum*, 58, 67.

9 Vgl. auch P. Hlaváček, „Der (Anti)intellektualismus der böhmischen franziskanischen Observanz im ausgehenden Mittelalter“, in *Wissenschaft und Weisheit. Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte* 65/2 (2002), 242-266.

10 *Chronica Fratrum Minorum*, 72-74.

11 *Chronica Fratrum Minorum*, 74; *Memoriale Ordinis Fratrum Minorum a fr. Ioanne de Komorowo compilatum*. Ed. Xawery Liske – Antoni Lorkiewicz, *Monumenta Poloniae Historica*, Bd. 5, Lwów 1888, 183.

Die oben erwähnten italienischen Franziskaner, die mit Kapistran gekommen oder später aus den italienischen Provinzen berufen worden waren, repräsentierten ein wichtiges stabilisierendes Element für das sich noch in der Entstehung befindende böhmische Observatenvikariat. Die Italiener wurden zu Gestaltern seiner Organisationsstruktur und traten als Garanten einer gesunden Entwicklung des Vikariats nach Traditionen der franziskanischen Observanz auf. Gleichzeitig brachten sie unter die Brüder des an Verschiedenheit der Nationalitäten reichen Ostmitteleuropa das Bewusstsein eines transnationalen Universalismus. Die ersten Klöster in Österreich, Mähren, Schlesien und Polen wurden von Franziskanern aus den deutschen Ländern und Ungarn belegt, rasch wuchs jedoch die Anzahl der heimischen Novizen an. Einen bedeutenden Aufschwung verzeichnete die franziskanische Observanz in Polen und Schlesien. Die Guardiane der Klöster waren anfangs vor allem Italiener oder Deutsche. Der Hauptantrieb für die Expansion der Franziskanerobservanz in Ostmitteleuropa kam gerade von den deutschsprachigen Brüdern, insbesondere den Schlesiern, deren Zentrum das Kloster des hl. Bernhardin in Breslau war. Sie übernahmen allmählich die Initiative der italienischen Brüder und setzten sich in der Führung des böhmischen Observatenvikariats durch. Tschechen erschienen unter den Observanten zunächst nur vereinzelt – die Mehrheit der Bevölkerung in Böhmen gehörte nämlich zur utraquistischen Kirche.¹² Auf dem Provinzkapitel in Opava / Troppau im Jahre 1460 tauchte ein neues Problem auf. Die polnischen Franziskaner meldeten ihre Rechte an und klagten, dass man sich um ihre Bedürfnisse nicht ausreichend kümmere, was die italienischen Patres des Vikariats auch anerkennen mussten. Die polnisch-ruthenischen Observantenklöster umfassten mit dem bedeutenden Kloster in Krakau insgesamt sieben Klöster und sie bildeten einen sehr wichtigen Teil des böhmischen Observatenvikariats. Allerdings fand auf dem polnischen Gebiet bisher kein Provinzkapitel statt und die Polen waren somit gezwungen, nach Schlesien, Mähren oder ins entferntere Österreich zu reisen. Auf die Leitung des Vikariats hatten sie so keinen Einfluss. Das wesentliche Problem lag darin, dass polnische Observantenklöster, die von den Brüdern aus den deutschen Ländern und Ungarn gegründet worden waren, weiterhin deutschsprachige Vorgesetzte hatten, obwohl die Mehrheit der dortigen Franziskaner bereits aus Polen bestand. In dieser gespannten Zeit ist es nachzuvollziehen, warum der Generalvikar Baptist von Levant, der dem Provinzkapitel damals vorstand, es ablehnte, in das böhmische Vikariat eine Gruppe von Franziskanern aufzunehmen, die auf Grund von Streitigkeiten um die Observanz Ungarn verließ. Auch der Provinzvi-

12 Vgl. P. Hlaváček, „Die Franziskaner-Observanten zwischen böhmischer und europäischer Reformation. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ostmitteleuropas“, in *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 36) Hrsg v. Winfried Eberhard – Franz Machilek. Köln – Weimar – Wien 2006, 295-326; Ders., „Bohemian Franciscans Between Orthodoxy and Nonconformity at the Turn of the Middle Ages“, in *The Bohemian Reformation and Religious Practice*, Vol. 5, Part 1. Ed. Z. V. David – D. R. Holton. Prague 2004, 167-189; Ders., „The Servants of Antichrist: the Denouncement of Franciscans on the Utraquist (Hussite) Pictures in Jena Codex (Bohemia, Around 1490-1510)“, in *Ikona. Journal of Iconographic Studies* 3 (2010), 239-245.

kar Bonaventura von Bayern, der in den Jahren 1462 bis 1464 Gabriel von Verona in seinem Amt ersetzte, war nicht fähig, die nahenden Unruhen aufzuhalten. Das Provinzkapitel in Brünn im Jahre 1463 verlief ebenfalls im Zeichen der polnischen Frage. Die Polen klagten über die mangelhaften Visitationen ihrer Klöster, und sie verlangten eine sofortige Verbesserung dieser Zustände. Das von Generalkommissar Christoph von Varese geleitete Provinzkapitel ging auf die Forderungen der Polen und bestimmte einen Kommissar, der allein für die Polen zuständig sein sollte. Als erster übte dieses Amt der neu ernannte Krakauer Guardian Angelus von Ostrow aus. Die polnische Nationalidentität der Brüder war nicht an den polnischen Staat gebunden, sondern an die polnische Sprache. Als Nachweis dieser nationalen Identifikation dient auch die Tatsache, dass sich die Befugnis des polnischen Kommissars auf einige polnischsprachige Klöster in Schlesien, konkret auf Bytom / Beuthen, bezog. Das Brünner Kapitel bedeutete für die Polen einen wirklichen Sieg. Der spätere franziskanische Chronist Johannes von Komorowo bezeichnete das Kapitel als „gloria Polonorum“.¹³

Im Jahre 1464 fand das Provinzkapitel in Paradies (Österreich) statt. Bereits schon zum siebten Male wurde zum Provinzvikar der national-neutrale Italiener Gabriel von Verona gewählt, aber auch er war nicht fähig, die kritische Situation zwischen den einzelnen Sprachkommunitäten zu beruhigen. Im selben Jahr brach auf dem Generalkapitel in Assisi erneut die „controversia Polonorum cum fratribus Almanis“ aus. Wahrscheinlich aus diesem Grunde erließ Papst Pius II. auf Bitten des böhmischen Provinzvikars Gabriel am 16. Juni 1464 in Rom eine Bulle, in der er die Zugehörigkeit der polnisch-ruthenischen Klöster zum böhmischen Observantenvikariat bestätigte. Der Zwiespalt mit den selbstbewussten Polen konnte jedoch nicht verhindert werden.¹⁴ In diese angespannte Situation kam als Visitator der Generalvikar Markus von Bologna, der in allen Klöstern zur Einigkeit im Geiste der Observanz aufrief. Auf seinen Befehl versammelte sich in Wien das Provinzkapitel, das die nationalen Konflikte beenden sollte. Die erste entgegenkommende Geste tat der Generalvikar Markus selbst, als er verordnete, dass der Provinzvikar nicht mehr aus den Reihen der italienischen Franziskaner gewählt werden sollte.

Der neu gewählte Provinzvikar war ein deutschsprachiger Schlesier, Jakob von Großglogau, der von einigen Brüdern nur mit Widerwillen akzeptiert wurde. Obwohl einst der erste Guardian in Warschau, war er den Polen sehr feindlich gesinnt und hatte kein Verständnis für ihre nationalen Aspirationen. Das Provinzkapitel definierte zudem die Stellung des polnischen Kommissariats klarer, dessen Befugnis nun auf die Klöster im Polnischen Königreich eingeschränkt wurde. Der Kommissar sollte vom Provinzvikar und den Definitoren auf dem Provinzkapitel ernannt werden. Er war nicht verpflichtet, andere Ämter wie zum Beispiel das Amt des Guardians auszuüben und selbst durfte er nur während der Abwesenheit des Provinzvikars im polnischen Teil des Vikariats tätig werden. Der polnische Kommissar konnte vom Provinzkapitel nur mit Zustimmung der polnischen Guardiane abgesetzt werden, wobei jedoch sein Nachfolger ernannt

13 *Chronica Fratrum Minorum*, 90-92; *Memoriale Ordinis*, 181-182, 188, 191.

14 *Chronica Fratrum Minorum*, 92; *Memoriale Ordinis*, 192-193.

werden musste. Gleichzeitig wurde als Land des nächsten Provinzkapitels Polen festgelegt und als polnischer Kommissar Angelus von Ostrow im Amt bestätigt, der durch seine Erfahrung und Besonnenheit eine weitere Eskalation der Streitigkeiten verhindern konnte. Das Wiener Provinzkapitel bedeutete die Aufhebung des italienischen Paternalismus, wodurch die Leitung des Vikariats den einheimischen Franziskanern geöffnet werden konnte. Damals wurde der Weg zur Emanzipation der weiteren Nationen des Vikariats geebnet. Diese Entwicklung bedeutete jedoch gleichzeitig Resignation über die Ideen des übernationalen Universalismus und unterstützte somit den raschen Aufschwung des nationalen Partikularismus. Das unruhige polnische Element entwickelte sich unaufhaltsam zum entscheidenden Konflikt mit der deutschsprachigen Mehrheit des böhmischen Observantenvikariats. Bald nach dem Weggang des Generalvikars Markus von Bologna nach Italien sind wieder intensive Auseinandersetzungen zwischen den Brüdern zu beobachten, die erneut Kämpfe im Zeichen „lingua contra linguam, nacio contra nacionem“ entflammen ließen.¹⁵

Auf dem Provinzkapitel in Breslau im Jahre 1466 lehnten sich die Polen gegen den Provinzvikar Jakob von Großglogau auf, weil er die Klöster in Schlesien zum Nachteil der polnischen Klöster unterstützte. Auch einige deutschsprachige Franziskaner nahmen Almosen für polnische Klöster nicht an und überließen sie lieber den deutschen Pfarrkirchen in den polnischen Städten. Die Polen weigerten sich daher, an der Wahl der neuen Vikariatsleitung teilzunehmen; ostentativ griffen sie zu ihren Säcken, Stöcken und Hüten und bereiteten sich darauf vor, das Provinzkapitel zu verlassen. Die Italiener Gabriel von Verona und Christoph von Varese zwangen sie jedoch durch ihre Autorität, zurückzukehren und unter der Bedingung, dass ein gesonderter polnischer Kommissar ernannt und beim nächsten Generalkapitel anwesend sein werde, an der Wahl teilzunehmen. Gabriel und Christoph griffen in die weiteren Verhandlungen nicht mehr ein und respektierten völlig die Selbständigkeit des böhmischen Observantenvikariats und die Eignung der nichtitalienischen Brüder. Zum Provinzvikar wurde wieder Jakob von Großglogau und zum polnischen Kommissar Evangelist von Lencz gewählt. Auf polnische Initiative hin begannen Diskussionen über die künftige Teilung des böhmischen Vikariats, welche in der gegebenen Situation als einzige mögliche Lösung der polnischen „Nationalfrage“ erschien.¹⁶

Die Problematik der Teilung wurde auf dem Generalkapitel im italienischen Mantua im Jahre 1467 behandelt. Der neu gewählte Generalvikar Baptist von Levant, dem die schwierige Situation im böhmisch Vikariat persönlich gut bekannt war, bezeugte, dass eine Teilung „propter locorum distanciam, linguarum, morum et dominorum diversitatem“ nötig sei. Die Patres der Observantenkongregation waren hiermit einverstanden und Papst Paul II. erließ am 16. Juni 1467 in Rom eine Bulle, in der er die Teilung des Vikariats genehmigte. Baptist von Levant entsandte zu den böhmischen Franziskanern seinen Generalkommissar Peter von Neapel mit dem Sozius Angelus von Chiavasso, die im selben Jahr das Provinzkapitel nach Krakau einberiefen. In die Ämter von Definitoren wurden

15 *Chronica Fratrum Minorum*, 93-94; *Memoriale Ordinis*, 192-193.

16 *Chronica Fratrum Minorum*, 94; *Memoriale Ordinis*, 193-194.

der Prager Guardian Paul von Mähren, der Breslauer Guardian Alexander von Jauer, Bernhardin von Ingolstadt und Evangelist von Lencz gewählt, wodurch der böhmische, österreichische und polnische Teil des Vikariats ihre Vertretung hatten. Erst hiernach resignierte der bisherige Provinzvikar Jakob von Großglogau. Der Kommissar Peter von Neapel leitete die Beratungen zur Teilung ein und gründete das selbstständige österreichische und polnische Observantenvikariat. Ein ungelöstes Problem blieb jedoch die Stellung der böhmischen Länder innerhalb der Strukturen der franziskanischen Observanz, da Peter von Neapel für die Errichtung eines dritten Vikariats keine Vollmacht hatte. Für die böhmischen Länder konstituierte er daher nur ein Kommissariat, dessen weiteres Schicksal er der Entscheidung des Generalvikars überließ. Es sollte später entweder ein selbstständiges böhmisches Observantenvikariat gegründet werden oder das böhmische Kommissariat sollte an eines der gerade entstandenen Vikariate angegliedert werden. Die Franziskaner aus den Klöstern in den böhmischen Ländern hielten die Art der Teilung für ein großes Unrecht, da die altehrwürdige böhmische Franziskanerprovinz bereits „zu Zeiten des hl. Franziskus“ gegründet wurde. Zum österreichischen Provinzvikar wurde Magister Bonaventura von Bayern und zum polnischen Marian von Jezioro gewählt. Zum böhmischen Kommissar wurde Johannes von Meißen ernannt.¹⁷ Bereits die Gründung eines gemeinsamen Observantenvikariats auf dem Gebiet dreier franziskanischer (Konventualen) Provinzen, nämlich die „Bohemia“, „Austria“ und „Saxonia“ (die Klöster in Schlesien), stellte im Rahmen der Ordensorganisation eine evidente Anomalie dar. Die etwas abgelegenen, sich jedoch dynamisch entwickelnden polnisch-litauischen Klöster waren an die Peripherie des böhmischen Vikariats geraten und wurden deutlich vernachlässigt. Auch die Ernennung eines polnischen Kommissars konnte auf lange Sicht keine wirksame Lösung sein. Die polnisch-deutschen Nationalitätenkonflikte waren de facto ein Ausdruck des Widerstands der Polen gegen ihre Marginalisierung. Die polnischen Franziskaner hatten ihre spezifischen Probleme (Kontakt mit der orthodoxen Kirche) und ein weiteres Verharren in einem gemeinsamen böhmischen Vikariat musste für sie kontraproduktiv sein. Die Italiener, für die diese Entwicklungen den Eindruck von Nationalitätenkonflikten erweckten, deren Kern sie oft gar nicht verstanden, resignierten und gaben jedes Engagement in der Führung des Vikariats auf. Den italienischen Provinzen blieb in den ostmitteleuropäischen franziskanischen Provinzen nur das Visitationsrecht, ein Rest des ehemaligen italienischen Paternalismus.

Das neu errichtete böhmische Observantenkommissariat versank im Chaos, das durch die komplizierte kirchenpolitische Stellung des Böhmisches Königreichs noch verworrener wurde. Die verbliebenen Italiener verließen die Klöster, wie zum Beispiel im Jahre 1468 Christoph von Varese.¹⁸ Am 22. Januar desselben Jahres sandte er an alle böhmischen Klöster ein Abschiedsschreiben und kehrte in seine heimatliche Provinz Mailand zurück. In Italien fühlte er sich jedoch wie ein Verbannter, da er sich selbst eher für einen Deutschen als einen Italiener hielt, obwohl er der deutschen Sprache nicht mächtig war. Schließlich begab er sich

17 *Chronica Fratrum Minorum*, 94-96; *Memoriale Ordinis*, 195-197.

18 *Chronica Fratrum Minorum*, 96, 169.

auf den Weg ins Heilige Land.¹⁹ Erst auf dem Provinzkapitel in Breslau im Jahre 1469 wurde die Errichtung eines selbstständigen Observantenvikariats für die böhmischen Länder offiziell erklärt. Zum ersten böhmischen Provinzvikar wurde Peter von Golgotz gewählt, ein Franziskaner aus Oberungarn, der kurz zuvor als Kreuzprediger nach Mähren gekommen war. Dies geschah vor allem aus politischem Opportunismus der Brüder, die die Gunst des ungarischen (und böhmischen) Königs Matthias Corvinus gewinnen wollten. Das war eigentlich der definitive Schluss mit dem italienischen Paternalismus im böhmischen Franziskanertum strenger Observanz.²⁰

19 L. Wadding, *Annales Minorum*, Bd. 13, Firenze – Quaracchi 1932, 459-461: „[...] pro qua etiam nativam Provinciam, velut exilium mihi reputabam, et amplius non Italicum, sed Alemanicum me natione putabam.“ Schon 1473 wird Christoph als Provinzvikar von Mailand erwähnt: *Bullarium Franciscanum (Nova Series)*. Bd. 3. Hrsg. v. I. M. Pou y Marti, Firenze – Quaracchi 1949, 217 (N. 537).

20 Zur weiteren Entwicklung: P. Hlaváček, „Die deutsch-tschechischen Streitigkeiten unter den böhmischen Franziskanern auf dem Generalkapitel in Urbino (1490)“, in *Language of Religion – Language of the People. Medieval Judaism, Christianity and Islam*. Hrsg. v. E. Bremer u. a. München 2006, 373–385; Ders., „Les Franciscains observants de Bohême à la fin du Moyen Âge : entre particularisme national, anti-intellectualisme et non-conformisme religieux“, in *Études Franciscaines, Nouvelle série*, 2 (2009), fasc. 1, 81-98.

L'Osservanza francescana e le crociate contro i turchi: da Eugenio IV a Pio II

IULIAN MIHAI DAMIAN

Università Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, Accademia di Romania in Roma



È noto e accettato tra gli storici che i pontefici romani decisero di fare affidamento sull'ordine dei frati minori e, in particolare, sull'Osservanza di Bernardino da Siena, per la predicazione contro i turchi in occasione della crociata bandita da Eugenio IV nel 1443. Il tentativo di organizzare un'offensiva capace di respingere l'avanzata ottomana nei Balcani e liberare l'Europa sud-orientale, nonostante il clamoroso fiasco sul campo di battaglia di Varna nel novembre 1444, divenne per i successivi pontefici uno dei principali obiettivi verso i quali far convergere gli sforzi della *Christianitas*, in particolare dopo l'onta subita con la conquista ottomana di Costantinopoli nel maggio 1453. Malgrado qualche successo momentaneo (come la *mirabilis victoria* nell'assedio di Belgrado del 1456) e la clamorosa decisione di Pio II di condurre personalmente la spedizione nel 1464, questa stagione crociata terminò la sua fase più calda senza ottenere altro risultato se non quello di aver temporaneamente fermato l'inesorabile avanzata turca verso Occidente. Seppur combattuta dagli stati dell'Europa centrale e orientale (*antemuralia Christianitatis*), il ruolo centrale nell'organizzazione della crociata spettò all'Italia, che, nella visione dei pontefici romani (divenuta possibile dopo la pace di Lodi, del 1454) avrebbe dovuto fornire le forze e i mezzi necessari alla spedizione.¹ L'Osservanza francescana, forte del suo successo nella vita religiosa e sociale, divenne pertanto uno dei principali interlocutori dei pontefici anche in occasione della crociata – un coinvolgimento che fu vissuto dai frati, al contempo, quale d'obbligo, in virtù ai propri vincoli d'obbedienza verso il pontefice, ma anche come un'opportunità.² Per comprendere quanto eccezionale fu questo impegno basterà, forse, ricordare che tutti i maggiori predicatori dell'ordine, a iniziare dalle

1 M. Pellegrini, *Le crociate dopo le crociate. Da Nicopoli a Belgrado (1396-1456)*. Bologna 2013, 185-198; I. M. Damian, "From the 'Italic League' to the 'Italic Crusade': Crusading under Renaissance Popes Nicholas V and Pius II", in *Italy and Europe's Eastern Border. 1204-1669*. A cura di I. M. Damian, I. A. Pop, M. Popović, Al. Simon, Frankfurt am Main 2011, 79-94.

2 A. Ghinato, "La predicazione francescana nella vita religiosa e sociale del Quattrocento", *Picenum Seraphicum* 10 (1973), 24-98: 78.

«quattro colonne dell'Osservanza», su cui, nella visione di Mariano da Firenze, l'intero movimento si sarebbe poi edificato, predicarono la crociata contro i turchi. Papi e cardinali si espressero in varie occasioni sul loro conto, considerandoli i più efficaci tra i predicatori della crociata e apprezzandone la loro dedizione alla causa.³ I vertici stessi dell'Osservanza non mancarono di rilevare che i loro confratelli erano i migliori interlocutori possibili della Santa sede per la predicazione della crociata: Giovanni da Capestrano, scrivendo a Callisto III il 29 giugno 1455, tracciava il profilo del predicatore esemplare, modellato, di fatto, su quello ideale del frate osservante, caratterizzato da «entusiasmo, costumi esemplari, fede salda e altisonante, provata capacità di predicare bene, rigetto di qualsiasi vizio, inclusa l'avarizia, e vita santa, interamente protesa verso la gloria di Dio e la salvezza dell'anima».⁴

Non a caso, pertanto, la più recente ricostruzione storiografica del fenomeno crociato quattrocentesco di fronte alla minaccia ottomana, quella di Norman Housley, una delle massime autorità in materia, dedica alla predicazione della crociata da parte degli Osservanti francescani un ruolo preponderante tra le varie forme di comunicazione che i pontefici romani riscoprirono o inaugurarono per la prima volta in occasione di questa nuova stagione crociata (l'oratoria di tipo umanistico e il ricorso alla stampa).⁵ Le dense pagine dello studioso inglese rivelano quanto capillare e intensa fosse la predicazione della croce da parte degli Osservanti francescani nei decenni centrali del Quattrocento e in che misura essa riuscì a influire sul sentire comune. D'altro canto, il quadro frammentario della predicazione francescana quattrocentesca a nostra disposizione non permette una visione d'insieme circostanziata su come avvenisse questa predicazione durante gli anni della crociata. È poco chiaro in che misura gli Osservanti ricorsero a modelli specifici, cercando di allacciarsi all'ormai secolare tradizione dell'ordine in materia,⁶ o se il tema della crociata fosse semplicemente inserito all'interno dei cicli omiletici moralistici inaugurati da Bernardino, senza alterare essenzialmente la loro struttura. La scelta sembra essere rimasta a completa discrezione dei frati stessi per quasi due decenni: solo sotto Pio II si ha notizia d'indicazioni specifiche da

3 Per gli apprezzamenti di Callisto III, cf. *Bullarium Franciscanum. Supplementum Continens litteras Romanorum pontificum annorum 1378-1484 pro tribus ordinibus S.P.N. Francisci ulterius obtentas*. Ed. C. Cenci, vol. I, Grottaferrata 2002, 622-623, no. 1307; il cardinale Bessarione, scrivendo a Giacomo della Marca nell'autunno del 1463, esprimeva la sua soddisfazione poiché i frati dell'Osservanza si dimostravano già «pronti e appropriati» per tale compito, cf. L. Wadding, *Annales Minorum*, t. XIII, Roma 1952, 308; L'apprezzamento è ancor più rilevante se si considera che il cardinale, legato apostolico per la crociata nei territori della Serenissima, aveva promulgato il 24 agosto 1463 una *Instructio pro predicatoribus per eum deputatis ad predicandum crucem*, cf. L. Mohler, "Bessarions Instruktion für die Kreuzzugspredigt in Venedig (1463)", *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 35 (1927), 337-349.

4 Wadding, *Annales Minorum*, t. XII, 285-287.

5 N. Housley, *Crusading and the Ottoman Threat, 1453-1505*. Oxford 2012, 135-159.

6 Cf. C. T. Maier, *Preaching the crusades: mendicant friars and the cross in the thirteenth century*. Cambridge 1994, 111-124 e 170-174; Id., *Crusade propaganda and ideology: model sermons for the preaching of the cross*. Cambridge - New York 2000.

parte della Santa Sede sui contenuti della predicazione per la crociata.⁷ E rimane, per esempio, ancora da studiare in che misura i frati dell'Osservanza, innovativi nei contenuti dei loro sermoni, attinsero ai motivi «crociati» veicolati dai circoli umanistici. Di fronte a queste limitazioni e nonostante la convinzione che la predicazione costituisca l'aspetto centrale del coinvolgimento dell'Osservanza francescana nella crociata quattrocentesca, la nostra relazione tenterà di andare oltre, analizzando gli altri ruoli che i frati assunsero all'interno della guerra santa e i vari livelli di collaborazione che essi istituirono con i pontefici: raccolta delle indulgenze e ruoli diplomatici (almeno per i frati più famosi, quali rappresentanti «*sui generis*» dei pontefici, inviati alle corti, pacieri ecc.), dall'altro lato, un coinvolgimento più diretto, quali assistenti *in spiritualibus* ai crociati dell'esercito terrestre e della flotta, se non, addirittura, anche, in casi più estremi e sanzionati dai propri vertici, quali combattenti.

Se pensiamo al binomio crociata – frati minori, la prima immagine che ci viene in mente per il Quattrocento è quella della battaglia di Belgrado del 1456. Abbiamo la tendenza a sorvolare invece abbastanza rapidamente l'importante contributo dei frati nella promozione e nell'organizzazione della crociata già sotto papa Eugenio IV: sull'argomento manca una ricostruzione specifica, nella seppur ampia bibliografia sulla «crociata di Varna».⁸ Apparentemente, la preferenza del pontefice per i frati minori, numericamente il più vasto degli ordini religiosi del tempo, s'inserì nell'alveo della collaborazione tra papato e frati inaugurata nel secolo XIII. Ma un'analisi più attenta ci rivela che Eugenio IV fece affidamento quasi esclusivamente sugli Osservanti, ancora una minoranza quasi esclusivamente italiana all'interno dell'ordine, raggruppata intorno alla carismatica figura di Bernardino da Siena e organizzata come struttura indipendente dopo il 1441 (in buona misura grazie agli sforzi del *vicarius et coadiutor* del Senese, Giovanni da Capestrano).⁹ La scelta del pontefice era determinata in parte dalla propria visione di riforma della chiesa, non tanto distante da quella di Bernardino;¹⁰ d'altro canto, essa rappresentava una seconda, importante tappa nella loro collaborazione, dopo l'importante ruolo rivestito dagli Osservanti nelle unioni con le chiese orientali «minori», in

7 Nel 1455 Callisto III si limita di vietare agli agostiniani di trattare nei loro sermoni argomenti diversi da quelli della crociata, senza fornire altre indicazioni su cosa essi dovessero effettivamente predicare. Città del Vaticano, Archivio Segreto (d'ora in avanti = ASV), Arm. XXXIX, vol. 7, f. 12v-13r). Per l'intervento del Bessarione del 1463, cf. *supra*, nota 3.

8 Per la bibliografia aggiornata sul tema, si vedano i più recenti J. Jefferson, *The Holy Wars of King Wladislas and Sultan Murad. The Ottoman – Christian Conflict from 1438-1444*. Leiden 2012; E. C. Antoché, «Les expéditions de Nicopolis (1396) et de Varna (1444): une comparaison», *Mediaevalia Transilvanica*, 4/1-2 (2000), 28-74.

9 G. G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*. Padova 2003, 329-335.

10 M. Fois, «I papi e l'Osservanza minoritica», in *Il rinnovamento del francescanesimo: l'Osservanza. Atti dell'XI Convegno Internazionale, Assisi, 20-21-22 ott. 1983*. Perugia 1985, 29-105; J. Moorman, *A History of the Franciscan Order From its Origins to the Year 1517*. Oxford 1968, 518-520.

particolare degli Armeni, dei copti d'Egitto e degli etiopi.¹¹ Gli incredibili sforzi compiuti dal gruppo di frati coordinato da Alberto da Sarteano avevano contribuito a restaurare il prestigio della Santa Sede in uno dei più difficili momenti dello scisma d'occidente e furono naturalmente ricompensati da decisioni pontificie molto favorevoli a loro, volte a garantire una loro indipendenza e preminenza simbolica nei confronti del resto della massa conventuale. La crociata si sarebbe dimostrata una successiva opportunità per ottenere il favore del pontefice nella disputa con i confratelli conventuali. Costitui, però, anche una scelta sofferta, e come tale vissuta con piena lucidità dagli stessi vertici dell'ordine. Nel 1443, scrivendo a Bernardino a proposito dei progetti crociati della curia pontificia, il Capestranese affermava: «Ogniquale volta che c'è mai stato da fare qualcosa di difficile o pericoloso, la Curia pensa subito ai frati minori. Poi si dimentica completamente di loro e di tutto quel che essi sono riusciti a fare. Oh, certo, noi siamo solo frati minori, pecore pronte per il macello»!¹²

È singolare notare come, durante questi tre anni di crociata (1443-1445), nonostante alcune figure individuali di frati particolarmente attivi, si volle favorire una partecipazione di tipo istituzionale ai programmi pontifici, nel tentativo di dare forza alla nuova struttura vicariale, resa – grazie alle misure del pontefice – virtualmente indipendente dall'autorità del ministro generale. La crociata diventò, in un certo senso, un banco di prova per le strutture e i vertici dell'Osservanza minoritica nominati dal pontefice, nell'intento di vincere l'opposizione conventuale (anzitutto alla nomina pontificia di Alberto da Sarteano a vicario generale, espressa già nell'ambito del capitolo generale di Padova, del 1443). Giovanni da Capestrano, *vicarius generalis Cismontanus*, doveva esercitare l'autorità derivata da Bernardino in quei territori dove la riforma aveva effettivamente attecchito (l'Italia anzitutto, ma ben presto anche l'Austria, l'Ungheria, la Polonia, i Balcani e la Terra Santa); Giovanni di Maubert, *vicarius generalis Ultramontanus* (preposto ai frati di Francia, Spagna, Portogallo, Germania e dell'Europa settentrionale) in quei territori dove si sarebbe voluto, possibilmente, estenderla.¹³

Nel nostro tentativo di andare oltre la predicazione nell'analisi dei ruoli assunti dagli Osservanti francescani a supporto della crociata, la raccolta di sussidi volontari e indulgenze si presenta come il campo in cui il coinvolgimento indiretto è più specifico e rilevante da studiare. Pochi mesi dopo la bolla di crociata *Postquam*

11 Cfr. *Concilium Florentinum. Orientalium documenta minora*. Ed. G. Hofmann – Th. O'Shaughnessy – I. Simon, Roma, 1953, vol. III, 10-11, no. 1; 12-14, no. 2; 15, no. 3; 17-19, no. 4; 20-22, no. 5; 24 no. 6; 24-27, no. 7; 30-44, no. 9; J. Gill, *The Council of Florence*. Cambridge 1959, 306-310; *Epistolae pontificiae ad concilium Florentinum spectantes*. Ed. G. Hofmann, in *Concilium Florentinum documenta et scriptores*. Ed. E. Candal, J. Gill, F. Hofmann, B. Schultze, L. Vitalien, Roma 1940-1946, pars III, no. 258; P. Santoni, "Albert de Sarteano, observant et humaniste, envoyé pontifical à Jérusalem et au Caire", in *Mélanges de l'école Française de Rome. Moyen-Âge*, 86 (1974), 165-211; E. Cerulli, Berdini, "Alberto (in religione Alberto da Sarteano)" in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. VIII, 1966, 800-804; Id., "Eugenio IV e gli Etiopi al Concilio di Firenze nel 1441", *Rendiconti Accademia dei Lincei S. m.*, s. VI, 9 (1933), 346-368.

12 Cf. Moorman, *A History*, 469.

13 Bolla *Fratrum ordinis Minorum*, del 1 agosto 1443. Cfr. Merlo, *Nel nome*, 331-334.

ad apicem del primo gennaio 1443 che sanciva l'inizio dei preparativi,¹⁴ con la *Pia mater ecclesia*, emessa nel maggio del 1443,¹⁵ il pontefice creava una rete di collettori per la raccolta dei sussidi provenienti dalla concessione d'indulgenze ai partecipanti o contribuenti alla spedizione pontificia. Sorprende rilevare il grado di coinvolgimento del vicariato osservante in quest'impresa: con un'unica eccezione, si trattava sempre di frati Minori osservanti, a cominciare da Bernardino da Siena e dal suo vicario, Giovanni da Capestrano.¹⁶ I restanti erano vicari provinciali dell'Osservanza o loro rappresentanti: Francesco «de Agropoli» (incaricato della raccolta dei proventi nel Regno di Napoli), Paolo da Sinopoli (collettore della Calabria), Jacopo de' Primadizzi (collettore dell'Oriente e di Ravenna), Matteo da Reggio (nelle Puglie), Lorenzo da Palermo (in Sicilia «ultra Farum»), Serafino della Sicilia (a Lipari e Malta) e Roberto da Milano (nella provincia di Sant'Angelo, affiancato dall'abate Cecco di San Giovanni Rotondo, l'unico membro non francescano della rete di collettori). Negli anni subito successivi Alberto da Sarteano e Giacomo della Marca esercitarono anch'essi incarichi simili nel patriarcato di Aquileia. La decisione del pontefice – senza precedenti e alquanto radicale – di fare affidamento su un unico ordine religioso, era in parte determinata dall'assenza di una rete specifica di collettori; d'altra parte riflette la sua volontà di valorizzare e rafforzare il vicariato osservante quale struttura indipendente. Così facendo, la raccolta delle indulgenze era concentrata nelle mani del vicario generale cismonitano, cui spettava la responsabilità di coordinare gli sforzi dei confratelli. Alcuni dei suoi compiti, più operativi, furono delegati ai confratelli che agirono a suo nome: questo fu il caso dei frati Serafino della Sicilia e Lorenzo da Palermo nel febbraio del 1445,¹⁷ a cui furono estesi i diritti e le concessioni speciali concesse al Capestranese (inclusa quella di scontare, se necessario, il valore del contributo minimo da pagare a fronte dell'indulgenza, che dal primo gennaio 1445 poteva essere concessa anche in cambio di soli cinque fiorini).¹⁸

In termini simili possiamo interpretare anche il coinvolgimento di Bernardino da Siena nella raccolta delle indulgenze in Italia, in generale e, in particolare, a Milano nel 1443. La prima versione della *Pia mater ecclesia*, emessa a Siena il 26 maggio 1443, menzionava Bernardino quale unico *executor et nuncius* per la

14 ASV, Reg. Vat. 376, f. 40v-46r; ed. O. Raynaldus, *Annales Ecclesiastici ab an. MCXVIII, ubi desinit card. Baronius usque ad an. MDXXXIV continuati*. Bar-le-Duc, 1864-1883, ad an. 1443, no. 13-19; *Epistolae pontificiae*, no. 261.

15 *Pia mater Ecclesia*, 26 maggio 1443, conservata in originale a Siena (Bibl. Comunale, Pergamene U.IV.10 n. XII), pubblicata da F. Donati, „Bernardino, predicatore delle indulgenze per la crociata”, in *Bollettino senese storia patria* 2 (1895), 130-136; *Epistolae pontificiae*, no. 265. Altre due varianti della bolla, del ottobre 1444 e gennaio 1445: 1). ASV, Reg. Vat. 376, f. 200r-201r; ed. Raynaldus, *Annales Ecclesiastici*, ad an. 1444, no. 7; 2). ASV, Reg. Vat. 377, f. 186v-187v; ed. Raynaldus, *Annales Ecclesiastici*, ad an. 1445, no. 13.

16 B. Weber, *Lutter contre les Turcs. Les formes nouvelles de la croisade pontificale au XV^e siècle*. Roma 2014, 353-355.

17 *Bullarium Franciscanum, nova series*. Ed. U. Hüntemann – J. M. Pou y Martí, Firenze 1929, vol. I, 419-420, no. 872.

18 ASV, Reg. Vat. 376, f. 268r-269v; a marzo, il privilegio era esteso ad altri predicatori della crociata tra cui: Giovanni, vescovo di Ferrara, Jacopo de' Primadizzi e Francesco da Platea de Bologna (*Ibid.*, f. 314r-315v).

raccolta delle indulgenze in Italia, con il diritto specifico di delegare l'incarico a qualsiasi altro chierico *bonae tamen existimationis et famae*, avente il diritto di confessione.¹⁹ Formalmente si trattava di una concessione *ad personam*, ma che, già negli intenti, poteva coinvolgere virtualmente l'intero vicariato cismontano. In un secondo momento, nella seconda metà di luglio 1443, quando Giovanni da Capestrano raggiunse il suo maestro e la curia pontificia a Siena,²⁰ si ebbe una prima rielaborazione: il ruolo di collettore generale dell'Italia venne collegato in maniera più evidente al vicariato come struttura giuridica a sé stante. Il nome di Bernardino continuò a comparire anche nelle seguenti due versioni della bolla, forse anche nell'intento di trarre il massimo vantaggio dalla sua enorme fama di predicatore. L'ormai anziano fondatore del movimento, che era riuscito nel miracolo di «trasformare gli animi degli italiani dai vizi alla virtù»,²¹ continuò a esercitare anche questo ruolo, fino alla sua ultima campagna di predicazione, conclusasi nel 1444 all'Aquila.

Di contro, l'analisi condotta da Benjamin Weber sulla rete di collettori pontifici preposti alla raccolta delle indulgenze in Italia negli anni 1453-1464, dimostra il chiaro tentativo dei successivi papi di creare una rete specifica, svincolata da qualsiasi interdipendenza con la struttura vicariale osservante. Dieci anni dopo, proclamando la bolla *Etsi Ecclesia Christi* (30 settembre 1453), Niccolò V decideva di affidarsi ad una nuova struttura, creata all'uopo e interamente consacrata a questo compito. Era formata quasi interamente da membri della curia, chierici della Camera apostolica, segretari e famigliari del papa. Si ha notizia di un unico frate Minore osservante su cui il nuovo pontefice avesse fatto affidamento: il vicario della Puglia, fra Matteo da Reggio, che doveva predicare la crociata in Sicilia;²² ma nulla ci induce a credere che la raccolta delle indulgenze facesse parte delle sue attribuzioni.²³ La repentina morte di Niccolò V non permise di mettere alla riprova la nuova rete di collettori. Callisto III continuò i tentativi del suo predecessore di creare una rete specifica: unificò, da un lato, la raccolta della decima del clero a quella delle indulgenze, concentrandole nelle mani di un unico collettore; riorganizzò le collettorie facendole perfettamente combaciare con la realtà territoriale degli stati italiani, in modo che il collettore si trovasse a operare in

19 Donati, *Bernardino*, 135-136. Si trattava probabilmente dei fondi destinati per la costruzione della flotta, raccolti a Venezia sotto la responsabilità del *legatus vicecancellarius*. L'informazione è confermata dalla *Post graves expensas* (25 gennaio 1445), dove i sostituti del Capestranese *Bartholomeus de Fulgineo*, *Seraphinus de Sicilia* e *Laurentius de Palermo* sono incaricati espressamente di raccogliere fondi per la costruzione di navi da inviare alla difesa di Rodi (ASV, Reg. Vat. 376, f. 272v; Reg. Vat. 377, f. 188v; ed.: *Bullarium Franciscanum, nova series*. Vol. I, no. 864; L. Wadding, *Annales Minorum*, t. XIII, ad a. 1444, no. 45).

20 Cfr. O. Bonnman, "Exkurs 28 - Itinerar", in J. Hofer, *Johannes Kapistran: ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche*. Ed. O. Bonmann, Heidelberg 1964, vol. I, 523.

21 "Ut omni in Italia mirabilem fecerit animorum a vitiis ad virtutes commutationem" (Blondi Flavii Forliviensis *De Roma Triumphante Libri decem. Romae instauratae libri III. Italia illustrata*, Basileae 1531, vol. I, 308; cfr. F. Bruni, "Di alcuni giudizi di Flavio Biondo sugli Osservanti Francescani", *Archivum Franciscanum Historicum* 89 (2005), 159-164.

22 *Bullarium Franciscanum, nova series*. Vol. I, no. 1710.

23 Weber, *Lutter*, 356-358.

un territorio politicamente unificato. Queste scelte miravano a una maggior efficienza della colletta e, al contempo, all'utilizzo di tutte le risorse umane valide disponibili. Queste ragioni pratiche devono aver spinto Callisto III a ritornare sui passi del predecessore, facendo nuovamente affidamento sui frati minori come collettori. Sui dodici membri della rete italiana identificati da Weber, ben sei sono dei francescani, affiancati da un agostiniano, un domenicano e quattro prelati del clero secolare. Ma le differenze con la rete imbastita da Eugenio IV stridono: non si tratta più di un coinvolgimento del vicariato osservante quale struttura a se stante, né tantomeno di soli frati dell'Osservanza. In capo alla lista ritroviamo, infatti, il ministro generale dell'ordine, fra Jacopo Bussolini da Mozzanica (†1457), preposto alla colletta nel Ducato di Milano, seguito da Miquel Isalguer in Sicilia *ultra Farum*,²⁴ Giovanni de Curte nella Marca d'Ancona (territorio in cui affiancava, per la colletta, Giacomo della Marca, incaricato della predicazione)²⁵ e da tre altri frati dell'Osservanza, collettori delle indulgenze nell'Umbria e nel Lazio: Antonio da Montefalcone (a Città di Castello, Assisi, Foligno, Gubbio, Todi, Spoleto), Angelo da Bolsena (a Sutri, Nepi, Cività Castellana, Orvieto) e Bartolomeo Lippi *de Colle* (a Narni, Terni, Amelia, Rieti, Tivoli).²⁶ La concentrazione della raccolta delle indulgenze nello Stato pontificio nelle mani dei frati minori dell'Osservanza andrebbe probabilmente letta come una concessione del pontefice motivata dalla sua necessità di massimizzare i risultati in territori molto legati ai frati della famiglia osservante. Di contro, la stessa presenza nell'elenco del ministro generale (noto avversario dell'indipendenza degli Osservanti) conferma la volontà di Callisto III di procedere verso una più ponderata distribuzione dei compiti all'interno della rete italiana.

D'altro canto, dev'esserci del giusto nell'intuizione di Weber che considera come Pio II debba aver sentito la dipendenza da un unico ordine come un peso, trasformando ulteriormente il volto della rete preposta alla raccolta d'indulgenze, decima sul clero, ventesima sui laici e trentesima sugli ebrei decisa al concilio di Mantova. Il risultato fu una rete che, sui diciannove membri identificati, comprende sette alti prelati secolari, ben sei olivetani, tre benedettini, un membro dell'ordine dei Gesuati e un unico frate Minore osservante, l'arcivescovo di Rossano Matteo Saraceni, d'altronde in ottimi rapporti personali con il pontefice: un ritorno, pertanto, alle posizioni (mai sottoposte a una effettiva riprova) di Niccolò V.²⁷ Ma anche Pio II, come il suo predecessore, di fronte all'inefficacia della rete collettoria imbastita nel 1460, dovette riformarla nuovamente nel 1463, includendo tra i quattordici grandi collettori almeno quattro frati minori dell'Osservanza: accanto al già citato Matteo Saraceni (collettore della Calabria) fecero la loro ricomparsa Angelo da Bolsena (nel *Patrimonium Sancti Petri*) e Bartolomeo *de*

24 Per cui si veda M. Moscone, "In uno libro fideliter conscribatis: I conti di Miquel Isalguer, collettore apostolico in Sicilia al tempo di Callisto III", in *Dall'Archivio segreto vaticano: miscellanea di testi, saggi e inventari*, Città del Vaticano 2007, vol. II, 305-384.

25 *Bullarium Franciscanum, nova series*. Vol. II, 28, no. 60.

26 Weber, *Lutter*, 357-358 (dove però il frate predicatore Giovanni Antonio da Napoli compare quale frate minore); da completare con Housley, *Crusading*, 138.

27 Weber, *Lutter*, 360: « Le pape cherchait visiblement à libérer la lutte contre les Turcs de l'emprise des Franciscains, pour pouvoir lui imposer un contrôle pontifical plus strict. »

Colle (nella Marca d'Ancona e Massa Trabaria), insieme a Battista da Sassoferrato (nel territorio di Lucca). Stando ai registri della crociata di Pio II, negli anni 1463-1464, lo stesso Giacomo della Marca affiancò alla predicazione anche il compito di collettore nelle località umbre dei Monti Sibillini di Norcia, Cascia, Visso, Monteleone, Eureto e Selano.²⁸ Se si considerano anche i sub-collettori, il peso dei minori *de observantia* aumenta notevolmente. Non si può, pertanto, che dare ragione al giudizio espresso da Weber: nonostante il tentativo di Pio II di affrancare la raccolta delle indulgenze e delle altre *subsidia* da qualsiasi intermediazione, nel 1463 il papa dovette arrivare all'amara conclusione che era impossibile imbastire una crociata senza l'aiuto dei frati minori.

Un altro ruolo indiretto rilevante per il quale i pontefici dovettero far affidamento sui frati minori della famiglia osservante fu l'attività diplomatica. Già sotto Eugenio IV, nell'autunno del 1442, Giovanni da Capestrano era stato inviato dal pontefice alla corte borgognone di Filippo il Buono per ottenere il suo supporto alla spedizione. Per più di un anno il Capestranese viaggiò per i territori del duca, da Bresançon e Verdun a Brussels e Bruges,²⁹ riuscendo nei suoi sforzi di incoraggiarlo ad allacciarsi alla gloriosa tradizione avita della crociata oltre mare. Bernardino rivestì un ruolo simile, ma ancor più complicato, a Milano. Egli doveva assicurarsi che il duca Filippo Maria Visconti, imparentato ai Savoia, non avrebbe cercato un'alleanza con l'antipapa Felice V (Amedeo VIII). L'attività diplomatica che i frati svolsero non fu mai separata dalla predicazione, nemmeno quando essi furono formalmente incaricati dal pontefice. Anzi, i due ruoli furono esercitati in parallelo: questo risulta particolarmente evidente dalla missione di Giovanni da Capestrano in Borgogna, ma anche, ad esempio, da quella del frate Antonio da Troia, che raggiunse nel 1445 la lontana Danimarca e ricevette dal re Cristoforo III il permesso di predicare la croce.³⁰

Nulla, però, è più eloquente del vero e proprio *tour de force* che Giovanni da Capestrano intraprese a nord delle Alpi dopo il 1451: in esso, l'attività di predicatore s'intrecciò in modo inestricabile ai compiti diplomatici. Sue mete furono anzitutto i centri maggiori di potere (Wiener Neustadt, Praga – mai effettivamente raggiunta, Cracovia, Buda), ma anche le località destinate ad ospitare le sedute della dieta imperiale (Ratisbona e Francoforte – nella primavera e nell'autunno del 1454, Wiener Neustadt – nel marzo del 1455) e di quella dei magnati ungheresi (tenutasi a Győr, tra maggio e luglio dello stesso anno). Durante questo lungo, ultimo, viaggio la piazza non fu, però, mai dimenticata, anzi, fu essa, in ultimo, a condurre, grazie all'entusiasmo delle folle, infiammate dalla sua predicazione, a risultati palpabili e a determinare all'azione, seppur tardiva, del potere costituito. Seppur non coronata dagli stessi magnifici risultati di quella del confratello, l'ultima missione di Giacomo della Marca in Ungheria nel 1457 non fu del tutto sprovvista di valenze diplomatiche.

28 I. M. Damian, "Gli anni del dialogo: San Giacomo della Marca e la Chiesa greca dell'Europa centro-orientale", in *Atti del convegno internazionale di studi Biografia e agiografia di San Giacomo della Marca, Monteprandone – 29 nov. 2008*. A cura di F. Serpico, Firenze 2009, 77-93.

29 Bonnman, "Itinerar", 523.

30 J. M. Jensen, *Denmark and the Crusades, 1400-1650*. Leiden 2007, 68-70.

Pio II preferì invece far affidamento sui canali diplomatici convenzionali, almeno per i suoi rapporti con le potenze europee; per i contatti con l'Oriente, però, dovette continuare a far ricorso ai frati minori, come la vicenda di Ludovico Severi da Bologna dimostra. Questi può essere considerato il principale canale diplomatico dei pontefici tra il 1454 e il 1461 con i possibili alleati dell'Oriente: il Negus dell'Etiopia, l'Armenia e la Georgia, la Persia, i principati cristiani o islamici indipendenti dell'Asia Minore.³¹ Al suo ritorno dalla missione affidatagli da Pio II, nel dicembre 1460, egli, insieme agli inviati di Persia e Georgia, ai quali a Venezia si aggiunsero anche un ambasciatore di Trebisonda, dell'Armenia e di Uzun Hassan, furono inviati dal pontefice alle principali corti dell'Italia settentrionale, in Francia, Borgogna e Germania per convincere i principi a prendere parte alla guerra contro gli Ottomani.

L'esercizio di questi ruoli diplomatici, in particolar modo quando esercitati nelle terre più vicine agli Ottomani, s'intrecciò a ruoli più diretti nella crociata. Già nell'agosto del 1442, Giovanni VIII Paleologo aveva chiesto a fra Giacomo de' Primadizzi di sollecitare l'immediato intervento del pontefice e della Serenissima per rafforzare le difese di Costantinopoli con l'invio immediato, in tempo per il prossimo inverno, di tre galere armate. Nel gennaio del 1443 il pontefice affidava ad Alberto da Sarteano il compito di preservare i due conventi orientali dell'Osservanza, a Costantinopoli e Caffa. Essi erano stati le basi per i negoziati con la chiesa greca e armena, tra il 1435 e il 1438, e rivestivano adesso un ruolo strategico nella complessa organizzazione crociata. Fra Alberto era autorizzato a portare a compimento qualsiasi azione considerata necessaria per preservare i due conventi e le loro comunità (*familiarum in eis degentium*), seguendo i consigli di Giacomo de' Primadizzi, recentemente ritornato dall'oriente e ben informato sulla situazione.³² Si trattava di provvedere alle necessità anzitutto materiali, poiché la presenza osservante nel convento costantinopolitano di Sant'Antonio *de Cipressis*³³ risaliva a pochi anni prima (dall'inverno del 1437/8, probabilmente), quand'essi avevano sostituito i confratelli di orientamento conventuale rimasti senza coordinamento dopo la morte di Antonio da Massa nel 1435. Questi aveva esercitato un ruolo importante nei negoziati preliminari con la chiesa greca ed era stato a lungo considerato, tra i frati minori, uno dei maggiori conoscitori delle

31 Sulla sua figura si veda, più di recente: P. Evangelisti, "Politica e credibilità personale. Un diplomatico francescano tra Tabriz e la Borgogna (1450 ca. 1479)", *Quaderni storici* 118-1 (2005), 3-40; A. M. Piemontese, "L'ambasciatore di Persia presso Federico da Montefeltro, Ludovico Bononiense, OFM, e il cardinale Bessarione", in *Miscellanea bibliothecae apostolicae vaticanae*, 11 (Studi e testi 423.), Città del Vaticano 2004, 539-566.

32 *Bullarium Franciscanum, nova series*. Vol. I, 300, no. 636 (documento del 3 gennaio 1443); *Epistolae pontificiae*, 75, no. 262; *Acta Eugenii Papae IV (1431-1447) e Vaticanis aliisque regestis*. Ed. G. Fedalto, Roma 1990, 485, no. 1055.

33 G. Mateucci, *Un glorioso convento francescano sulle rive del Bosforo, il S. Francesco di Galata in Constantinopoli - c. 1230 - 1697*. Firenze 1967. La dedizione del convento è confermata da Iacopo de Promontorio. Cf. F. Babinger, "Die Aufzeichnungen de Genuesen Iacopo de Promontorio - de Campis über den Osmanenstaat um 1475", in *Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophische-Historisch Klasse Sitzungsberichte. Jahrgang 1956, Heft 8*. München 1957, 9.

questioni orientali³⁴. La presenza dei Minori osservanti a Costantinopoli coincise con gli sforzi per l'attuazione dell'unione delle chiese e, in maniera sempre più evidente, con la crociata.

Pochi anni dopo, nel novembre del 1445, il pontefice autorizzava Giacomo de' Primadizzi a prelevare per il convento di Costantinopoli 900 ducati *de pecuniis pro classe contra turchos armanda*, vista la sua importanza per la crociata e il suo ruolo nell'attività di riscatto dei cristiani sfuggiti dalla prigionia dei turchi. Il convento doveva funzionare anche come ospedale per i feriti della flotta cristiana.³⁵ Guardiano del convento era fra Bartolomeo da Giano, nominato nel gennaio 1445 anche vicario dell'Oriente, con poteri speciali.³⁶ Egli coordinava, a cominciare dal 1437, gli sforzi di una trentina di confratelli, distribuiti tra Costantinopoli e *Tafuse* (da identificare con Tiflis, in Armenia, probabilmente). Dalle sue lettere, sappiamo che altri frati si trovavano ad Adrianopoli, « *ou est le principal siege du Turq, lesquelz freres ont demour'e illec par longtemps* ».³⁷ Non sorprende che il frate fosse un buon conoscitore della situazione dei territori turchi: nel 1444 valutava che 4.000 schiavi cristiani erano stati venduti ad Adrianopoli. Una delle attività che giustifica la presenza dei frati nella capitale dell'Impero ottomano sembra appunto la loro specializzazione nella liberazione dei cristiani dalla schiavitù (nonostante l'apparente contraddizione con il loro coinvolgimento nell'organizzazione della crociata). Non è certo se in maniera diretta o grazie ai mercanti cristiani ivi presenti, i frati erano in grado di condurre trattative con i mercanti di schiavi e con le autorità ottomane. Forse ciò spiega anche perché dei diciassette frati minori presenti nel convento di Costantinopoli al momento della sua caduta in mano turca, nel maggio del 1453, solo uno rimase ucciso durante la conquista, mentre gli altri sedici vennero ben presto liberati.

La frequentazione delle autorità ottomane da parte dei frati e, pertanto, i rapporti tutt'altro che bellicosi fecero ben presto sì che i minori bosniaci fossero il primo ordine religioso occidentale a ricevere l'editto di protezione da parte del sultano, già nel 1463.³⁸ Mancano informazioni più approfondite sul coinvolgimento dei frati nella liberazione di schiavi cristiani ad Adrianopoli o Costantinopoli. Più nota è, invece, una vicenda che coinvolse una serie di frati minori in Terrasanta, di cui ritroviamo traccia nell'epistolario di Alberto da Sarteano. Nel 1443, quattro frati minori osservanti (tra cui anche fra Tommaso da Firenze, di seguito beatificato) furono catturati dai turchi durante la loro missione in «Grecia». Furono

34 Wadding, *Annales Minorum*, t. X, ad a. 1424, no. VIII. Cfr. R. Pratesi, "Antonio da Massa Marittima", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. III, Roma 1961, 555-556.

35 Cenci, *Bullarium Franciscanum Supplementum*, vol. I, 491, no. 1007; *Epistolae pontificiae*, 108, no. 284.

36 ASV, Reg. Vat. 378, f. 119-120 (4 gennaio 1445); *Bullarium Franciscanum, nova series*. Vol. I, 397, no. 844; *Acta Eugenii*, 559, no. 1230.

37 *Anchiennes croniques d'Engleterre. Par Jehan de Wavrin seign. du Forestel*. Ed. M. Dupont, Paris 1848, vol. II, 3.

38 D. Fabianich, *Firmani inediti dei sultani di Costantinopoli ai conventi francescani e alle autorità civili di Bosnia e Erzegovina*, Firenze 1884, 41-44, doc. 1; Id., *Storia dei frati minori dai primordi della loro istituzione in Dalmazia e Bosnia fino ai nostri giorni*. Zara 1863, vol. I, 221-222.

liberati grazie alla mediazione di un mercante veneziano, Giovanni Martini (procuratore dell'ordine in Terra Santa, dal 1439), che riuscì ad ottenere la liberazione di tre dei frati sopravvissuti alla prigionia in cambio della modica somma di quaranta ducati.³⁹ Quest'attività, specifica per le aree di confine, si collega d'altronde alle liberazioni miracolose dalla prigionia (turca, ma non solo) registrate nei *libri miraculorum* del santuario di Giovanni da Capestrano a Ilok, parecchi anni dopo la sua morte nel 1456.⁴⁰

Nelle spedizioni crociate, i frati furono implicati anche in modo più diretto, accompagnando gli eserciti e la flotta durante le operazioni militari. L'ammiraglio borgognone Waleran de Wavrin ricorda nella sua cronaca almeno due frati presenti sulla galera del cardinale Loredano, capo della flotta pontificia durante la spedizione nel Bosforo e nel Mar Nero degli anni 1444/45. Uno era il già ricordato fra Bartolomeo di Giano, «guardiano dei Frati Minori di Costantinopoli [...], uomo rispettato, dottore di teologia e valido uomo di chiesa».⁴¹ Egli era, di fatto, tenuto in alta considerazione tanto dall'ammiraglio quanto dal cardinale, per i quali dovette addirittura fungere da arbitro in una determinata circostanza.⁴² La stessa fonte ricorda un altro frate minore, un laico, apprezzatissimo per una capacità piuttosto insolita, quella di scaricare i cannoni bloccati, conoscenza che avrebbe appreso in Terrasanta. Oltre queste informazioni episodiche, le fonti sulla spedizione della flotta nel Mar Nero non ci permettono di valutare in una maniera più precisa quale fu il numero di frati minori coinvolti nelle operazioni, né la loro precisa funzione.

Le fonti letterarie sulla spedizione terrestre terminata tragicamente a Varna, menzionano la presenza dei frati osservanti del vicariato bosniaco nelle file dell'esercito crociato. Stando alla *Chronica Hungarorum* di Giovanni Thuróczy, molti di loro furono catturati e uccisi nel novembre del 1444 insieme al cardinale legato Giuliano Cesarini, due altri vescovi ungheresi e un gran numero di ecclesiastici, che si trovavano raggruppati attorno al vessillo del re. Il passo si riferisce alla conquista del campo crociato, quando il sultano Murad II comprese di essere rimasto vincitore in seguito all'incipiente battaglia.⁴³ Resta poco chiaro in che misura queste perdite nella disastrosa crociata di Varna furono numericamente

39 B. Alberti a Sarteano O. M. Reg. Obs., *Opera omnia in ordinem redacta ac argumentis et adnotationibus illustrata a f. Francisco Haroldo Hiberno*. Romae 1688, 58, e l'Epistola no. 92 ivi contenuta, 390-391 (24 ottobre 1443).

40 S. Andrić, *The miracles of St. John Capistran*. Budapest 1999, 305-6 e 397 (Appendix 3, 2.b).

41 *The Crusade of Varna, 1443-45*. Ed. C. Imber, Aldershot 2006, 150.

42 *Ibid.*, 153.

43 «Cunctis viventibus qui in eisdem reperti sunt, aut captis, aut interfectis. Ubi et praefatus dominus Iulianus cardinalis multique alii religiose vite viri, maxime de ordine fratrum Cheriensium, castra inter eadem ultime solvisse debita feruntur, et preterea domini Iohannes Waradiensis ac Simon Agriensis ecclesiarum episcopi, necnon vir magnificus Stephanus de Bathor iudex curie regie maiestatis homo militari virtute perspicuus, cui et vexillum regium tanti discriminis in tremore sua exigente strenuitate deferre confisum erat.» Johannes de Thurocz, *Chronica Hungarorum*. Ed. E. Galántai – J. Kristó, Budapest 1985, vol. I, 253; cf. anche il commento, nel vol. III, 342.

o simbolicamente significative nella memoria dell'ordine⁴⁴ Nell'interpretare il passo citato, lo storico János Karácsonyi, a lungo autorità indiscussa negli studi storici sui francescani d'Ungheria, sosteneva, senza indicare una fonte precisa, che questi frati caduti a Varna furono considerati dei martiri e come tali venerati per le loro virtù eroiche nel vicariato bosniaco e in quello ungherese.⁴⁵ Molto probabilmente il loro destino fu collegato a quello del legato apostolico *de latere*, il cardinale Giuliano Cesarini, che aveva l'abitudine di circondarsi di frati minori, poiché protettore dell'ordine, entusiasta sostenitore del movimento di Bernardino da Siena e amico di vecchia data con il Capestranese.⁴⁶ Già durante le infelici spedizioni contro gli Ussiti, il cardinale si era avvalso della collaborazione degli Osservanti, non solo nei dibattiti dottrinali, ma anche durante il conflitto bellico.

Gli sforzi comuni durante la preparazione della spedizione e il successo durante la sua prima fase della spedizione (la «lunga campagna» del 1443) non potevano che aver rafforzato le convinzioni del cardinale sui frati osservanti e sulla loro affidabilità, da contrapporre ai «decaduti» confratelli conventuali.⁴⁷ Non costituisce una novità il fatto che la sua presenza nel regno d'Ungheria coincise con una reale esplosione della presenza osservante, al punto che il ramo conventuale era minacciato della totale estinzione. Egli favorì quasi ovunque la sostituzione delle comunità conventuali, accusate d'inosservanza della Regola e l'inse-diamento di nuove comunità regolari, osservanti degli insegnamenti di Bernardino. Pochi mesi prima di Varna, nel febbraio 1444, egli trasferì agli Osservanti alcuni dei più importanti conventi del regno, tra cui quelli di Pesta e Buda e quello di Târgu Mureș.⁴⁸ Le misure prese dal cardinale, esplicitamente favorevoli agli Osservanti, furono ratificate pochi giorni dopo il disastro di Varna dal pontefice, ancora ignaro sul destino del cardinale e della sua spedizione.

Dobbiamo fare affidamento alla testimonianza di Thuróczy sulla presenza dei frati a Varna e sul destino che essi condivisero con il cardinale, anche perché nessun'altra fonte conferma questa versione. Com'è noto, Thuróczy scrisse quasi mezzo secolo dopo gli eventi, basandosi su documenti della cancelleria regia e, molto probabilmente, su testimonianze orali, raccolte da un'ormai consolidata tradizione. Nessuna delle tre versioni sulla fine del Cesarini raccolte da Pietro

44 Thuróczy usa per i frati osservanti bosniaci il nome di *fratrum Cheriensium*, come si erano chiamati nella regione: è discusso se esso deriva da uno dei loro principali insediamenti, quello di Cheri (l'odierna Sacoșu Turcesc) o dal colore grigio dell'abito, nonostante quest'ultima ipotesi risulti più probabile. Cf. M.-M. de Cevins, *Les Franciscains observants Hongrois de l'expansion à la débâcle (vers 1450 – vers 1540)*. Roma 2008, 68-70.

45 J. Karácsonyi, *Szt. Ferencz Rendjének története Magyarországon 1711-ig*, Budapest 1922, vol. I, 322; cf. J. Kłoczowski, "L'Observance en Europe centrale-orientale au XV^e siècle", in *Il rinnovamento del francescanesimo: l'Osservanza (Atti dell'XI Convegno Internazionale, Assisi, 20-21-22 ottobre 1983)*, Perugia, 1985, 171-191; in particolare 176; de Cevins, *Les Franciscains observants*, 131.

46 Hofer, *Johannes Kapistran*, vol. I, 291; Andrić, *The miracles*, 25; de Cevins, *Les Franciscains observants*, 127-128.

47 Karácsonyi, *Szt. Ferencz*, vol. I, 58.

48 de Cevins, *Les Franciscains observants*, 56-58; 102-104.

Ransano contiene alcun riferimento alla presenza dei frati sul campo di battaglia.⁴⁹ Anche le fonti contemporanee francescane sono del tutto immemori di questa vicenda. Poco probabile che il cardinale «morì più da soldato che da martire», come una ricostruzione alquanto romantica ci ha voluto far credere,⁵⁰ c'è più da pensare che egli avesse condiviso la sorte degli altri chierici del suo entourage. Nel luglio del 1445, quando notizie più circostanziate sulla sua sorte raggiunsero Roma, la cronaca di Viterbo ricorda che egli, durante le battaglie, soleva partecipare solo al primo attacco, per poi ritirarsi a confortare e incoraggiare le sue genti.⁵¹ Questa versione corrisponde a quella di Thuróczy, che descrive il cardinale, insieme con altri religiosi, nel momento in cui impartisce gli ultimi riti a feriti e moribondi, mentre la battaglia si avvicinava alla sua fase finale. Essa corrisponde all'immagine di un Cesarini pio, attento alle prescrizioni canoniche in materia, rappresentante di primo rango di un umanesimo cristiano.

Se ci fu una reale coscienza tra i frati bosniaci e ungheresi sull'esistenza dei martiri francescani di Varna essa non superò mai il livello regionale: nulla emerge dalle fonti dei vertici dell'Ordine, né dalla memorialistica. È anzi sintomatico che nessun documento raccolto dal Wadding o dai moderni editori del *Bullarium Franciscanum* facesse alcun riferimento a Varna. Quando, nel gennaio 1445, il pontefice ricevette la notizia della sconfitta, fece di tutto per evitare di diffonderla, temendo l'impatto che essa avrebbe avuto sulla continuazione delle operazioni in mare, ancora in pieno svolgimento. I vertici dell'Osservanza devono aver condiviso questa scelta, forse anche perché le priorità della loro agenda erano altre: Bernardino da Siena era morto all'Aquila nel maggio 1444 e subito si era dato inizio la campagna di beatificazione, conclusa d'altronde eccezionalmente presto, in occasione del giubileo del 1450.⁵²

Non furono d'altra parte del tutto estranee alle esigenze della crociata le vicende istituzionali del vicariato osservante bosniaco, un'entità che inglobava virtualmente un'immensa area territoriale, che andava dall'Adriatico alla Crimea. La sua unità, appunto in quelli anni, era minata dalle tensioni etniche, dovute alle trasformazioni avvenute e, in sostanza, al maggior peso che i frati dell'Ungheria avevano assunto al suo interno. Nell'ottobre 1444, durante il capitolo, i frati ungheresi avevano eletto uno di loro, fra Fabiano (Kenyeres) *de Bachia* (Bács) quale vicario di un nuovo vicariato ungherese.⁵³ Era il primo tentativo di creare un vicariato a parte da quello bosniaco e, stranamente, la scelta fu inizialmente ratificata dal pontefice. Nel gennaio del 1445, il pontefice cambiò opinione, prendendo una serie di provvedimenti per restaurare e mantenere l'unità del vicariato di Bosnia:

49 P. Ransanus, *Epithoma rerum ungaricarum*. Ed. P. Kulcsár, Budapest 1977, 33.

50 R. C. Jenkins, *The Last Crusader or The Life and Times of Cardinal Julian of the House of Cesarini*. London 1861, 364; Cf. D. S. Chambers, *Popes, Cardinals and War. The Military Church in Renaissance and Early Modern Europe*. London 2006, 48-50.

51 Niccola della Tuccia, *Cronaca di Viterbo* in *Cronache e statuti della Città di Viterbo*. Ed. I. Ciampi (Documenti di Storia Italiana pubblicati dalla R. Deputazione degli Studi di Storia Patria per le provincie di Toscana, dell'Umbria e delle Marche, t. V), Firenze 1872, 194-199.

52 Hofer, *Johannes Kapistran*, I, 295-299; 313-320; 343-347.

53 Karácsonyi, *Szt. Ferencz*, I, 326.

non è da escludere che in ciò egli subì l'influenza del Capestranese, presente in curia appunto in quei giorni.⁵⁴ L'unità del vicariato bosniaco fu pertanto restaurata, però sotto la guida del «secessionista» fra Fabiano: si voleva con ciò dare un riconoscimento al ruolo e all'importanza dei conventi che si trovavano all'interno dei confini del regno d'Ungheria, che numericamente e per importanza avevano superato quelli che si trovavano a sud della Sava, la cui stessa esistenza era in bilico per l'incessante avanzata ottomana.⁵⁵ Il pontefice concedeva contestualmente al vicario di Bosnia e ai suoi successori una serie di privilegi che avrebbero caratterizzato queste realtà ecclesiali nel lungo periodo, incluso l'*officium inquisitionis*, da esercitare all'interno e all'esterno dei confini del regno, e specificatamente in *Hungariae et Bosnae praedictis ac Moldaviae, Valachiae, Bulgariae, Rasciae necnon Sclavoniae ac omnibus et singulis aliis regnis seu partibus, ad quae seu quas vicaria huiusmodi se extendere dignoscitur*.⁵⁶ Altre tre bolle chiarivano il ruolo eccezionale del vicario di Bosnia, dei suoi successori e sostituti, assimilandone i poteri a quelli vescovili, in particolare in rapporto con «scismatici ed eretici». La *Sacrae religionis*, del 29 gennaio 1445,⁵⁷ stabiliva un ruolo direttivo dei frati in rapporto al terzo ordine, la *Exposcit dilectorum*, del 31 gennaio, ne stabiliva i rapporti con le comunità di *flagellanti*.⁵⁸ L'ultima (l'*Inter desiderabilia*, del 16 febbraio 1445) stabiliva un ruolo preciso dei frati nella promozione dei provvedimenti fiorentini sull'unione delle chiese in Moldavia, Valacchia, Bulgaria e Serbia,⁵⁹ incluso il diritto del vicario di Bosnia di ricorrere anche all'estrema soluzione della forzata *reductio ad unitatem*, esercitando l'*officium inquisitionis* contro vescovi e clero di rito greco aderenti all'opposizione costantinopolitana, sempre coesa attorno alla *hiera synaxis*.

Nonostante la successiva separazione del vicariato ungherese (nel 1448), la serie di bolle pontificie concesse nel 1445 avrebbe costituito una pietra miliare nel conformare il carattere missionario dei due vicariati osservanti, come anche della loro posizione particolare nel panorama ecclesiastico della regione. I provvedimenti rispecchiavano la posizione dei vertici del movimento (e in particolar modo quella di Giovanni da Capestrano), coscienti del ruolo storico del vicariato bosniaco nel processo di espansione dell'autorità pontificia nei Balcani. Questa visione, erede del progetto pontificio-angioino di espansione politico-religiosa verso l'Oriente, ritrovava nella crociata la sua attualità politica. Sarebbe frettoloso giudicarla fin

54 La presenza del Capestranese in curia è documentata da più di una bolla di quel periodo (*Bullarium Franciscanum, nova series*. Vol. I, 410, no. 858; 410-411, no. 859; 419-420, no. 872.) e dal suo epistolario. Cf. Bonnman, „Itinerar”, 523.

55 Bolla *Etsi ex debito* (23 gennaio 1445), Reg. Vat. t. 376, f. 273; *Bullarium Franciscanum, nova series*. Vol. I, 413-415, no. 863.

56 Bolla *Super gregem dominicum* (23 gennaio 1445), Reg. Vat. 376, f. 281; *Bullarium Franciscanum, nova series*. Vol. I, 411-413, no. 860; *Annales Minorum*, ad a. 1444, no. 42.

57 Reg. Vat. 376, f. 285-287; *Bullarium Franciscanum, nova series*. Vol. I, 416-418, no. 868; *Annales Minorum*, ad a. 1444, n. 43; *Acta Eugenii*, 575, no. 1258.

58 Reg. Vat. 376, f. 284; *Bullarium Franciscanum, nova series*. Vol. I, 419, no. 870 (*confraternitates etiam seu societates pietati idoneas iuxta more praesertim Italicum, vulgariter Verberatorum seu Flagellantium nuncupatas*); *Acta Eugenii*, 575, no. 1259.

59 Reg. Vat., 377, f. 4v; *Bullarium Franciscanum, nova series*. Vol. I, 421-422, no. 874; *Acta Eugenii*, 577, no. 1262.

da subito obsoleta⁶⁰ se consideriamo i risultati ch'essa riuscì a produrre nei circa settant'anni durante i quali fu perseguita, che non furono d'altronde per nulla inferiori a quelli raggiunti dalla collaborazione con i re d'Ungheria nel secolo precedente. Di sicuro essa fu il frutto della visione condivisa dall'Osservanza minoritica, un gruppo conservatore nelle sue scelte di riforma e sempre interessato più alla restaurazione delle strutture dell'ordine dei suoi tempi d'oro che alla creazione di nuove entità. La restaurazione del vicariato bosniaco del 1445 nei suoi impossibili confini, con giurisdizione e poteri estesi sui Balcani, sul regno d'Ungheria, la Valacchia e la Moldavia, fino alle sponde del Mar Nero fu effimera: essa terminò insieme alla crociata di Eugenio IV.

Tornando all'oggetto principale della nostra indagine, è del tutto evidente che, a livello di partecipazione diretta alla crociata, furono gli eventi di Belgrado dell'estate 1456 a registrare le punte maggiori. Il ruolo del gruppo dei frati minori, guidati da Giovanni da Capestrano, fu sempre di supporto, mai di diretti combattenti, ci assicura il biografo-agiografo Giovanni da Tagliacozzo nella sua *Relatio*. Non solo, ma l'invito del padre (vero *dux belli*, per la naturale superiorità dello spirituale sul temporale) non fu mai quello di uccidere il nemico, ma di opporgli resistenza, in quanto, più avanti, egli spiega: «*nam ipse pius pater amabat Turcorum conversionem et humiliationem, sed non mortem*». ⁶¹ La menzione di religiosi di altri ordini, armati di tutto punto, che si lanciavano in battaglia affrontando il martirio, ⁶² serve sì quale argomento a dimostrazione della superiorità etica del progetto minoritico di crociata perseguito dal Capestranese, ma mai di condanna effettiva alla partecipazione cruenta alla battaglia, via di salvezza ideale per il laico investito della croce. Eppure, per numerosi frati che si trovano in situazioni limite è facile cadere nell'irregolarità canonica. Nel settembre 1461, ad esempio, Pio II, riconoscendo le sofferenze dei Minori osservanti dell'Ungheria che hanno subito da parte dei turchi la distruzione di ben una quarantina di chiese e case, e che insieme al popolo alle sue cure affidato pregano, soffrono e addirittura combattono, concede a questi frati incorsi nell'irregolarità l'assoluzione per aver ucciso o ferito dei nemici. ⁶³ Altri casi segnalano, come giustamente rileva Housley, i rapporti molto stretti tra combattenti e frati osservanti: un nobiluomo ungherese che aveva combattuto contro i turchi al servizio di Giovanni Hunyadi decide di vestire il saio francescano nel 1466 e chiede

60 Non sono d'accordo su questo punto con Marie Madeleine de Cevins (*Les Franciscains observants*, 122-126).

61 «*Notandum, quod numquam auditum est patrem dixisse: <Ocidite, percutite, vulnerate, intermite> sed <Resistite Turcis, propulsate a vobis iniurias Christi, quem Turci suppeditare contendunt>*». «*Victoriae mirabilis divinitus de Turcis habitae duce vener. beato Ioanne de Capistrano series descripta per fr. Ioannem de Tagliacotio illius socium et comitem atque beato Iacobo de Marchia directa*», in *Acta Ordinis Minorum*, 1906, fasc. I-XI, Firenze 1906, 97-98. Si veda, in proposito, lo stimolante commento di Paolo Evangelisti, in *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica: strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XIV sec.)*, Bologna 1998, 284-286.

62 «*Vidissem quedam Priorem ordinis fratrum Eremitarum, cum septem fratribus sui conventus [...] loricati sub habitu, accinti gladiis, galeis protecti, cum scuto ad humeros currebant ad martyrium*». Tagliacozzo, *Victoriae mirabilis*, 50.

63 *Bullarium Franciscanum, nova series*. Vol. II, 497-498, no. 955.

l'assoluzione per i crimini commessi mentre si trovava al fronte; i collettori Lorenzo da Palermo (nel 1457) e Marco da Bologna (nel 1464) chiedono di imbarcarsi per l'Oriente, per combattere i turchi, sulle navi e insieme agli equipaggi da loro raccolti e armati.⁶⁴ Queste, insieme a tante altre situazioni documentate dalle fonti, dimostrano la presenza o il desiderio ardente dei frati Minori osservanti di partecipare alla crociata contro i turchi in prima linea, insieme alla folla dei *crucesignati*, che essi stessi avevano reclutato.

Tentando di dare un giudizio sulla partecipazione dei frati minori dell'Osservanza alle crociate contro i turchi tra 1443 e 1464, possiamo concludere che il grado di coinvolgimento variò in funzione della disponibilità (o necessità) dei vari pontefici di condividere con i frati una prerogativa importante nel processo quattrocentesco di riaffermazione della *plenitudo potestatis* pontificia, come il controllo sulla crociata. La decisione di Eugenio IV di affidare sostanzialmente ai frati Minori osservanti non solo la predicazione, ma anche la raccolta delle indulgenze, fece sì che la crociata «di Varna» possa essere considerata, istituzionalmente, una prima «crociata dei minori»; la *mirabilis victoria* di Belgrado lo fu ancor di più, per partecipazione effettiva e coinvolgimento simbolico. Di certo, essa riflette le posizioni critiche, non celate d'altronde, di Giovanni da Capestrano nei confronti dei piani di crociata elaborati nella Curia romana sotto Niccolò V e Callisto III, che si erano dimostrati impossibili da attuare. Allora, quando la situazione sfuggì, di fatto, al controllo del pontefice, i frati Minori osservanti dimostrarono di essere in grado di reagire, imbastendo una vera e propria «crociata minoritica», anche in mancanza di solidi fondamenti istituzionali. Non è un caso che, a sua volta, Pio II, anch'egli promotore di una visione «umanistica» della crociata, si dimostrò tanto critico di fronte all'operato del Capestranese all'indomani di Belgrado⁶⁵ e fu, d'altronde, così restio nell'affidare compiti importanti ai suoi confratelli nelle due imprese da lui stesso tentate.

A livello generale, il coinvolgimento dei frati osservanti nella crociata garantì la loro sopravvivenza separata all'interno dell'ordine,⁶⁶ anche quando la minaccia di un'unificazione forzata con i conventuali si fece più concreta.⁶⁷ D'altro canto, questo loro coinvolgimento portò a innegabili benefizi nella loro espansione territoriale in area cismontana. La loro presenza diretta alle spedizioni e nelle aree di conflitto intrise, in modo duraturo, di spiritualità minoritica una società cristiana in armi.

64 Housley, *Crusading*, 137-138.

65 Pesarone, com'è ben noto, le sue parole sul processo di canonizzazione del Capestranese: «*Potuit Capistranus patrimonium contemnere, voluptates calcare, libidinem subigere, gloriam tamen vero spernere non potuit*». (Aeneae Sylvii Piccolominei Senensis, Pii II, *Opera quae extant omnia. Historia de Europa sui temporis*. Basileae 1571, cap. VIII, 403.)

66 Grazie alle garanzie istituite con le bolle *Ut sacra* (del 18 luglio 1446), *Vacantibus sub religionis* (il 23 dicembre 1446) e la *Dum preclara* (il 9 febbraio 1447). Cf. Merlo, *Nel nome*, 332.

67 Rilevante la lettera del cardinale Jacopo Amannati Piccolomini a Giacomo della Marca del novembre 1463 in cui il cardinale scriveva che, visto il procedimento in corso sull'ortodossia delle posizioni del frate a proposito del sangue versato dal Redentore, ora più che mai sarebbe stato nel suo interesse rendere efficace la predicazione della crociata iniziata a Perugia. *Annales Minorum*, vol. XIII, 310; discusso da Housley, *Crusading*, 137.

Cherso e Praga: Giacomo della Marca in due inediti itinera*

LORENZO TURCHI OFM
Istituto Teologico di Assisi



È noto come il tentativo di ricostruire la complessa attività di Giacomo della Marca abbia conosciuto, tra gli altri aspetti, anche l'acribia di chi ha seguito le tracce di un supposto *Itinerarium* dei viaggi del Frate piceno, riportando nondimeno esito deludente.¹ Difatti, secondo il Lasić, tale ricerca potrebbe derivare dall'errata

* Per completezza espositiva è necessario segnalare che il contributo affronta più dettagliatamente alcune questioni presentate in un precedente articolo, al quale si rinvia (cfr. L. Turchi – F. Nocco, "Giacomo della Marca e l'Est Europa", in *Osservanza francescana e cultura tra Quattrocento e primo Cinquecento: Italia e Ungheria a confronto. Atti del convegno Macerata-Sarnano, 6-7 dicembre 2013*, A cura di F. Bartolacci e R. Lambertini, Roma 2014, 87-136. Si coglie l'occasione per ringraziare il prof. György Galamb e, per le preziose indicazioni, il dott. Filippo Sedda, la prof.ssa Clelia Gattagrisi e la dott.ssa Corinna Drago Tedeschini e il dott. Francesco Nocco.

In fase di correzione delle secondo bozze, mentre stavo preparando l'edizione del sermone *De sancto Francisco* del codice di Cherso, ho ravvisato che esso è ripreso quasi integralmente dal secondo prologo del *De Conformitate* (*Bartholomaeus de Pisa, De Conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, in *Analecta Franciscana* IV, Quaracchi 1906, 3-10; 14; 19-22. Pertanto le analisi proposte vanno lette alla luce della nuova attribuzione.

1 Padre Luigi Tassi da Fabriano, nel 1888, dava notizia di un *Itinerario* in un codice 'autografo cartaceo' custodito dalla Biblioteca comunale di Montepreandone. Già il Crivellucci rammentava un tentativo di rinvenirne il testo ad opera di padre Marcellino da Civezza, senza alcun risultato, cfr. L. Tassi, "Codici e autografi di S. Giacomo della Marca", *Miscellanea francescana* 1 (1886), 125-126; cfr. A. Crivellucci, *I codici della Libreria raccolta da S. Giacomo della Marca nel convento di S. Maria delle Grazie presso Montepreandone*, Livorno 1889, 6. Quanto suggerito dal Tassi, oltre a non trovare riferimento documentario, non è confermato neppure dall'elenco dei *volumina* stilato da Giacomo nelle sue *Tabulae librorum*, all'interno delle quali certamente il Franciscano si sarebbe preoccupato di menzionarlo, cfr. D. Lasić, "Le *Tabulae librorum* della Libreria di S. Giacomo della Marca", *Picenum Seraphicum* 8 (1971), 23-40. La vicenda richiama da vicino l'*Itinerarium anni* di Bernardino da Siena, «una specie di calendario o di agenda» in cui il Senese annotava i primi passi della predicazione, D. Pacetti, "L'«*Itinerarium anni*» di S. Bernardino", *Bollettino di Studi Bernardiniani* 10 (1944-1950), 55.

interpretazione dell'espressione «*historia itineris Iacobi a sociis conscripta*», riferita per la prima volta dal Wadding, che alluderebbe invece all'opera dei primi tre biografi del Monteprandonese, i quali ne delineano l'esistenza come «un grandioso *curriculum vitae*», ossia una vita interpretata come un lungo e incessante itinerario esperienziale.²

La stringata – ma pur necessaria – premessa permette di contestualizzare meglio il significato da attribuire alla parola *itinera* nel titolo del presente contributo, il quale termine non vuol far riferimento al tema dei viaggi di Giacomo della Marca, ma richiama due 'itinerari d'archivio' recentemente compiuti da chi scrive, ovvero due diverse ricerche che hanno consentito di soffermarsi su nuovi o poco conosciuti materiali riguardanti il Marchigiano.

Un manoscritto del XV secolo conservato a Cres, odierno nome dell'isola di Cherso, in Croazia, e due esemplari custoditi rispettivamente dalla Biblioteca Universitaria di Praga e dalla Biblioteca del Museo del Capitolo della medesima città si rivelano così punti di arrivo – e tuttavia allo stesso tempo elementi e dati di partenza – per una interessante indagine intorno a fonti non esplorate per lo studio della *traditio* di alcuni sermoni giacomiani, nonché circostanza per proporre un primo – e inevitabilmente provvisorio – bilancio sulla fortuna letteraria del *corpus* degli scritti del Santo nell'Est Europa.

Il manoscritto A/10 di Cherso: appunti di studio

Come si è avuto modo di indicare, al primo dei testimoni rintracciati – il manoscritto chersino segnato A/10 (già 2688/0) – sono state dedicate le pagine di un precedente contributo,³ finalizzato principalmente a restituire i contesti del rinvenimento, le caratteristiche dell'esemplare e una prima panoramica sui contenuti, con più dettagliati approfondimenti sui materiali giacomiani trascritti da un anonimo estensore del XV secolo. Con ogni evidenza il copista, al pari di altre mani che partecipano alla stesura, si mostra impegnato nella costruzione di quel che può essere definito un 'prontuario di predicazione', riconducibile all'uso di un *praedicator* francescano, non insensibile alla produzione letteraria del Religioso piceno.

Richiamando infatti quanto già sottolineato,⁴ si ricorderà che il manoscritto contiene due sermoni del Monteprandonese, accanto ai quali p. Giacomo Bigoni – minore conventuale che per primo ha segnalato il testimone redigendo l'inventario dell'archivio della casa religiosa chersina⁵ – ipotizzava la presenza di altri scritti attribuibili al Marchigiano, assegnando a quest'ultimo anche la paternità

2 D. Lasić, "Definizione degli scritti e problemi biografici di S. Giacomo della Marca", *Picenum Seraphicum* 6 (1969), 38. Cfr. Id., *De vita et operibus S. Iacobi de Marchia. Studium et recensio quorundam textuum*. Falconara Marittima 1974, 61-67.

3 Si veda quanto scritto nella nota introduttiva all'articolo.

4 Cf. Turchi – Nocco, „Giacomo della Marca e l'Est Europa", 92-99.

5 Cf. G. Bigoni, *L'archivio conventuale di S. Francesco di Cherso in Istria: inventario (1387-1948)*. Firenze 1973; per le riflessioni specifiche sul manoscritto si rimanda in particolare alle pagine 101-103.

di un *opusculum* tràdito in forma anepigrafa e copiato da uno degli estensori che lavora alla trascrizione di A/10.⁶

La verifica sull'originale e ulteriori ricerche bibliografiche hanno potuto constatare che l'opera – peraltro, a giudizio del Bigoni, indirizzata dal Santo al confratello Giovanni da Capestrano – è in realtà un testo composto ben prima del XV secolo, riprodotto dal copista del testimone chersino omettendo il nome dell'autore: si tratta dello *Stimulus amoris*, interessante *opusculum* di natura mistico-spirituale, largamente diffuso attraverso molteplici codici del XIV e XV secolo,⁷ ascrivito per molto tempo a Bonaventura da Bagnoregio sino alla recente attribuzione a Giacomo da Milano, *lector* nello studio francescano milanese nel XIII secolo;⁸ risulta confermato, pertanto, il polo di attenzione da parte del manoscritto A/10 per materiali legati ai circuiti francescani.

Restando nelle coordinate delle ipotesi prospettate dal Bigoni – e ora da rivedere alla luce di nuovi studi – è necessario porre in evidenza l'apporto chiarificatore di György Galamb, il quale si è recentemente espresso sulla paternità di un altro *opusculum* presente nell'esemplare chersino, dal Bigoni allo stesso modo ricondotto nell'alveo del *corpus* giacomiano.⁹ Se il frate conventuale era propenso a riconoscere in questo scritto – dal titolo *Tractatus contra patharenos ad catholice fidei defensionem* – una delle operette (oggi perduta) del Predicatore piceno (della quale, nel precedente contributo, avevamo ricostruito la vicenda, offrendo alcune considerazioni del testo chersino),¹⁰ lo studioso ungherese rettifica l'attribuzione, offrendo valide argomentazioni per più corrette vie interpretative.¹¹

Non altrettanto lineari appaiono i termini di un'altra questione, tuttavia non meno significativa: la paternità di uno dei sermoni attestati nel manoscritto di Cherso, ovvero la predica dal titolo *De sancto Francisco*. Benché i tratti generali relativi a questo testo – ugualmente proposto dal Bigoni come appartenente alla produzione del Marchigiano – siano stati già delineati nel citato contributo

6 L'*opusculum*, alle cc. 47r-65v, è articolato in quattordici capitoli vergati a piena carta da una mano che fa uso di una corsiva personale dal modulo piccolo, largamente uniforme, con lettere rotondeggianti non molto serrate; il *ductus* ora più posato ora più veloce e il tracciato solo in parte sottile e non privo del chiaroscuro – nonché il sistema abbreviativo ampiamente nella norma – offrono alla pagina un aspetto gradevole, dato anche dall'alternarsi dell'inchiostro color grigio scuro e rosso, quest'ultimo utilizzato per i titoli dei capitoli, i capilettera e i pochi segni di paraffi.

7 Cf. *Stimulus amoris fr. Iacobi Mediolanensis, sec. codices mss. emendata et denuo edita a PP. Collegii S. Bonaventurae*. Ad Claras Aquas 1905, VI-IX.

8 Cf. S. Mostaccio, "Giacomo da Milano", *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LIV, Roma 2000, 221-223. Cfr. C. Piana, „Il «Fr. Iacobus de Mediolano lector» autore dello pseudo-bonaventuriano «Stimulus amoris» ed un convento del suo insegnamento”, *Antonianum* 61 (1986), 329-339.

9 Cf. G. Bigoni, „Un «Tractatus contra Patharenos» del cod. 2688 del convento di San Francesco di Cherso, OFMConv”, *Miscellanea francescana* 73 (1973), 474-484.

10 Per alcune sottolineature cfr. Turchi – Nocco, „Giacomo della Marca e l'Est Europa”, 103-107.

11 Si veda in proposito il contributo del prof. Galamb in questi stessi Atti. (Pagine 215-229)

(lì restituendo anche *incipit* ed *explicit*),¹² risulta opportuno soffermarsi in questa sede su uno degli snodi più rilevanti, al fine di presentare alcuni percorsi e ipotesi di lettura.

È evidente come la domanda di partenza debba essere diretta ed essenziale, cioè se il *De sancto Francisco* sia da includere fra gli scritti autentici di Giacomo – permettendoci, di conseguenza, di dar notizia di un ‘nuovo’ sermone francescano del Montepremonense – o se sarà da collocare insieme alle già note opere spurie.¹³ Allo stato attuale delle ricerche si registra l’assenza di un testo assimilabile a quello dell’esemplare chersino all’interno dei materiali predicabili del Frate piceno, del quale resta attualmente un solo sermone dedicato alla figura dell’Assisiense dal titolo *De sancto Francisco* (stando al Wadding, che riferisce di ben quattro prediche dallo stesso titolo scritte da Giacomo),¹⁴ restituito non dal *Domenicale* o dal *Quaresimale* ma da tre dei libri da bisaccia del Religioso.¹⁵

Differenti le articolazioni principali e non coincidente nello svolgimento, la predica di Cherso trova tuttavia un suggestivo punto a favore di una eventuale paternità giacomiana in un’ampia tessera testuale in comune con un altro sermone del Marchigiano: il *De stigmatibus sacris* – trådito da M 42, uno dei cosiddetti ‘codici autografi’ del Frate¹⁶ – presenta l’*exordium* non dissimile da un passo del *De sancto Francisco* di Cherso, nonostante nel manoscritto croato non manchino alcune varianti, come si può verificare dalla collazione riportata nel seguente prospetto:¹⁷

12 Cf. Turchi – Nocco, „Giacomo della Marca e l’Est Europa”, 101-102: come lì accennato, la predica (cc. 94r-97v) è ricopiata a piena carta con inchiostro color marrone scuro da una mano dalla discreta cultura grafica. Si aggiunga ora la descrizione tecnica: corsiva del tipo della ‘semigotica delle carte’ di modulo molto piccolo in genere priva di discontinuità nelle forme, sempre piuttosto tondeggianti, la scrittura è di tracciato abbastanza marcato, *ductus* nel complesso rapido, con lettere relativamente compresse e legate, abbreviazioni nella norma.

13 È p. Dionisio Lasić a fornire un elenco di venti titoli ritenuti dallo studioso non genuini della produzione letteraria giacomiana. La lista è preceduta da altri venti scritti considerati come dubbi, da diciassette testi annoverati tra i *fragmenta* e da diciotto opere valutate autentiche, cf. Lasić, *De vita et operibus S. Iacobi de Marchia*, 275-278.

14 Cf. A. Gattucci, „San Francesco e l’Ordine francescano nei sermoni di san Giacomo della Marca”, in *San Giacomo della Marca nell’Europa del ‘400. Atti del convegno internazionale di studi, Montepremonense, 7-10 settembre 1994*. A cura di S. Bracci, Padova 1997, 245.

15 Cf. da ultimo Turchi – Nocco, „Giacomo della Marca e l’Est Europa”, 95, nota 38.

16 Per la bibliografia su M 42 si vedano almeno Crivellucci, *I codici della Libreria*, 77-79 e S. Loggi, *I codici della Libreria di S. Giacomo della Marca nel Museo Civico di Montepremonense*. Montepremonense 2000, 85-88. Per i ‘codici autografi’ punto di riferimento rimane A. Gattucci, „I *Sermones Dominicales* di S. Giacomo della Marca”, *Picenum Seraphicum* 15 (1979-1980), 123-184.

17 Con il grassetto si indicano le riprese testuali tra i due codici; con la sottolineatura le varianti principali delle stesse.

Monteprandone, ms. M 42, IACOBUS DE MARCHIA, <i>De stigmatibus sacris</i> , c. 206r	Cherso, ms. A/10, <i>De sancto Francisco</i> , c. 96rv
<p>“<Q>uod sunt iste plage in medio manuum tuarum? Et dicit: His plagatus sum in domo eorum, qui diligebant me”, Zacharia 13. Sicut Deus voluit suam similitudinem insignire homini, ita voluit sanctissimum patrem Franciscum similitudine sue sacre crucifixionis signare, ut tali transfiguratione deificaretur, Boetius in III libro <i>De consolatione</i> <philosophie>, quod sicut adeptione iustitie homo fit iustus, sic divinitatis participatione, adeptione et transformatione, necesse est fieri et hoc a Deo. Et iste Altissimus hanc crucifixionem inpartiando ut bonus et prius commendatus et laudatus et ipse transformator magnifice extollitur.</p> <p>Primo: quia tali transfiguratione fit homo Deo similis.</p> <p>Secundo: quia ipsum omnis creatura extollit cernendo ipsum benignum illum vel preceteris sanctis Franciscum decorari sacris stigmatibus eum insignire et convenienter Franciscum in caelo amore seraphico ipsum dominum diligere et amare. Ideo ipse piissimus et misericors Deus sicut voluit pro salute et redemptione humana suum dilectum filium crucifigi, ita voluit dictam sacram passionem et sacra stigmata in suo dilecto servo Francisco renovare. Et in hoc laudatur ipse tamquam summe misericors ab omni creatura suam infinitam benignitatem intuendo secundum thesauros glorie et sanctitatis sue, noviter splicando vexillum redemptionis humane in suo servo dilecto Francisco cuius voluntas</p>	<p>Laudat etiam quia insolitum est quod uterque homo transformetur in Iesum et si quo ad animam multotiens sit factum et fiat in viris sanctis, quare creatura virtute creatoris reddatur, ut potentiale est per omnia simile Creatori ad gloriam est conditoris, eo quod tam distantes ad invicem nugantur et copulentur.</p> <p>Homo insuper tali similitudine cum deificetur iuxta modum loquendi Boetii 3 <i>De consolatione</i>, quod sicut adeptione iusticie homo fit iustus, sic deitatis participatione, adeptione e transformatione Deos necesse est similis. Et hoc fit a Deo, quare ipse Altissimus hanc similitudinem inpartiando homini commendatur ut bonus et pius et laudatur.</p> <p>Extollitur ipse transformatus: primo, quia tali transformatione fit homo similis Deo ultima similitudine potestali; secundo, quia ipsum omnis creatura extollit cernendo preceteris cum summi regis insignibus decoratum et ideo signum esse cum a Deo singulariter amari;</p>

Monteprandone, ms. M 42, IACOBUS DE MARCHIA, <i>De stigmatibus sacris</i> , c. 206r	Cherso, ms. A/10, <i>De sancto Francisco</i> , c. 96rv
<p>omnibus sanctis et bonis maxime placuit et placet et reprobis displicuit, displicet et displicebit.</p> <p>Tertio: quia hostibus demonibus fit terribilis talis effigies sanctisque amabilis in quo bonitatem Dei espressam declaratur intuentibus imitabilis viris perfectis peccatoribus prebet viam et lumen ad se et ad Deum redire qui talia operatus est.</p> <p>Quarto: est vexillifer summi Regis cuius signum ferendo fit cancellarius sigillum summi Domini immagine impressum et decoratum fit thesaurarius donum summum populo creature non unite suscipiendo et retinendo.</p> <p>Quinto: consiliarius Dei cum unus spiritus factus sit cum Deo, secundum apostolum Paulum.</p> <p>Sexto: quia future glorie hic sponsione et anulo subaratur et in futurum adipiscatur.</p> <p>Septimo: ecclesia tam triumphans quam militans immaginem redemptionis humane in Franciscum intuendo gaudet letatur in Christo Yhesu, qui est benedictus in secula. Dicit ergo: "Quid sunt iste plage" etc., ubi sex miracula notanda sunt [...].</p>	<p>tertio, quia hostibus fit terribilis, scilicet demonibus talis similitudinis effigiem gerendo sanctis amabilis in eo Dei bonitatem expressam intuentibus imitabilis viris perfectis, peccatoribus prebet lumen et viam ad se redire et ad tor et contrarius ad Deum qui talia operatur;</p> <p>quarto est vexillifer summi Dei cuius signum ferendo, cancellarius sigillum summi regis ymagine impressum secum gerendo, thesaurarius donum summum ut potenziale est creature non unite suscipiendo et retinendo, consiliarius Dei cum unus spiritus sit factus cum Deo; [Il quinto punto del De stigmatibus è unito al quarto]</p> <p>quinto qui future glorie hac sponsione et anulo subaratur ut adipiscatur post mortem;</p> <p>sexto ecclesia tam triumphans quam militans, quod Iesu capitis quis in humanis conditus habeat ymaginem insignitam in directionem et lumen et gaudium omnium fidelium et beatorum.</p> <p>Plura alia possunt adduci quibus patere potest quod Deus similitudines ante dictas imprimendo et largiendo miraculis, ymmo supermiraculis extitit totum hominem in se transformando.</p>

Nel *De stigmatibus sacris* il Monteprandonese dà prova di lavorare alla composizione del testo dipendendo fortemente dal *De Conformitate* di Bartolomeo da Pisa, riservando un certo apporto di originalità alla stesura dell'*exordium*, elemento di

contatto con la predica chersina, che tuttavia differisce dal *De stigmatibus sacris* anche per il versetto tematico di apertura.¹⁸ I due brani a confronto, con la sottolineatura delle riprese testuali, fanno emergere il riferimento a Boezio e una continuità negli argomenti trattati, lasciando intendere come la materia predicabile sia sostanzialmente la stessa, sebbene il sermone di M 42 rimarchi il profilo del Poverello, introducendo aspetti assenti dalla redazione di Cherso; il quarto punto, inoltre, è nel *De stigmatibus sacris* suddiviso in due parti, mentre il manoscritto croato preserva l'unità descrittiva dei vari attributi di Francesco.

Molteplici sarebbero le osservazioni possibili, iniziando dal constatare che l'*exordium* del testo di M 42 – unica sezione autonoma rispetto al *De Conformitate*, non priva di un intento di originalità da parte del Marchigiano – si ritrova a grandi linee proprio nello svolgimento di quella che tra le *quaestiones* del *De sancto Francisco* – ovvero l'articolo *Quanta est et fuit Iesu in beato Francisco activitas et quid in eo placuit exercere*¹⁹ – affronta non a caso il tema della stigmatizzazione dell'Assisiato.

È lecito domandarsi se vi sia alla base una fonte comune, consapevoli che i dati cronologici di stesura delle due prediche restano piuttosto vaghi, potendo agevolmente riconoscere nel XV secolo l'età di produzione di entrambe, senza essere in grado di stabilire la priorità temporale di una sull'altra. Oppure bisognerà pensare a quelle operazioni messe in campo da Giacomo sul suo tavolo di studio durante la preparazione e la riorganizzazione dei materiali predicabili in vista dell'attività itinerante da *praedicator*: strategie di libero adattamento di sermoni, riutilizzo di un repertorio collaudato già presente nei suoi libri da bisaccia e riformulazione di frammenti testuali ricavati dai suoi scritti si rivelano tecniche che consentono al Religioso di Monteprandone di costruire e ri-costruire moduli sempre diversi da proporre dal pulpito, al tempo stesso idonei ai mutabili contesti.

Tramandando il testimone di Cherso due prediche – come già indicato – ormai ascrivibili al Frate piceno, non si può escludere di assistere nel caso del *De sancto Francisco* a un esempio di recupero di una tessera testuale già elaborata, individuandone la nuova collocazione con lo spostamento da uno snodo a un altro di due differenti sermoni. Traccia di questa ipotesi è nella riscrittura del secondo punto, lì dove, trattando di Francesco che viene coronato dei *signa Passionis*, il *De stigmatibus sacris* di M 42 amplia notevolmente la riflessione rispetto al medesimo passo nel *De sancto Francisco* di Cherso, approfondendo la *ratio stigmatum* e provocando un evidente sbilanciamento della simmetria argomentativa.

Nel complesso ciò che si legge in filigrana a proposito della tessera testuale in comune tra le due prediche è l'attento interesse per le stimmate dell'Assisiato, che vengono poste quali fulcro dell'intera tessitura espositiva, in relazione peraltro alla parola *similitudo*, termine chiave per la comprensione di questi *signa*,

18 Nel *De stigmatibus sacris* il versetto è tratto da Zaccaria 13,6, mentre il *De sancto Francisco* attinge al Siracide 45,2, cfr. A. Horowski, *Repertorium sermonum latinorum medii aevi ad laudem sancti Francisci Assisiensis*. Roma 2013, 181-183, nn. 759-769

19 Lo sviluppo di questa articolazione principale – la seconda del sermone – occupa le cc. 95v-97r: da notare che la sola c. 96r è stata segnata nel margine interno da un annotatore-lettore con una lunga linea verticale, quasi coincidente con l'intera altezza dello specchio grafico; la stessa mano provvede ad appuntare nel margine esterno di c. 95v, lì dove ha inizio l'articolo, le parole *Secundum membrum: de stigmatibus*.

attraverso i quali – prosegue il passo – Dio ha voluto imprimere l'immagine della *crucifixio* in Francesco affinché lo stesso Poverello venisse deificato.

L'intervento divino sul monte de La Verna viene scandito in sette punti (sei nella redazione chersina), volti a considerare il fenomeno delle stimmate quale, *inter cetera*, azione di *transfiguratio* dell'Assisiata – ma la predica in A/10 presenta la variante *transformatio* –, *imago* della Passione di Cristo – rinnovata dalle ferite nella carne di Francesco –, *vexillum* della redenzione ed *effigies* della bontà di Dio, poiché questi *signa* diventano il mezzo per far ritrovare la via e la luce ai peccatori.

Dovendo restituire il profilo dello Stigmatizzato, così come emerge dalla tessera testuale, si osserverà che il ritratto è debitore almeno in parte – anche nel lessico – della lettura francescana compiuta dal santo di Bagnoregio, il quale sottolinea nei sostantivi *vexillifer* e *thesaurarius* le caratteristiche serafiche di colui che porta l'insegna e che conserva un prezioso tesoro;²⁰ per il passo in M 42 e in A/10 il Poverello è infine *consiliarius*, in virtù del suo spirito unito a Dio, termine sul quale invece le fonti agiografiche sembrano tacere²¹ e che lascia intravedere l'apporto di un ulteriore lessema da parte del *De stigmatibus sacris* e del *De sancto Francisco*.

Da una prima disamina riguardante le due prediche appena menzionate – affiancando anche le riflessioni sul singolo frammento analizzato –, tenuto conto della presenza accertata di due sermoni di paternità giacomiana nel manoscritto, si può cautamente proporre anche per la predica francescana chersina l'attribuzione a Giacomo della Marca, rintracciando così un altro testo sul santo di Assisi scritto dal Frate piceno, come indicava il Wadding. La forte analogia tra l'*exordium* di M 42 e il dettato della seconda *quaestio* di A/10, permette di riconoscere in entrambi i sermoni la stessa libera riutilizzazione di materiali diversi, che si combinano in ricomposizioni testuali dall'aspetto differente e dallo schema nuovo.

È, in buona sostanza, il *modus operandi* del Monteprandonese, il quale se a marcia sicura trova in Bernardino, suo maestro e amico, un valido modello ispiratore e nei sermoni del Senese *loca* da passare al vaglio dell'elaborazione personale,²² lascia dietro di sé orme meno visibili, come quelle sulla paternità della predica *De sancto Francisco* del manoscritto A/10 dell'isola di Cherso.

20 Bonaventura presenta Francesco come colui che brandisce il vessillo del Re, ovvero la croce, nella *Legenda Maior*, cfr. Bonaventura da Bagnoregio, *Vita di San Francesco. Legenda Maior*. A cura di P. Messa, Milano 2009, XIII, 9. L'immagine dei 'vessilli del Re' riferita all'Assisiata si trova anche in un breviario manoscritto francescano del XIV secolo, all'interno dell'inno clariano *Stella clara et preclara*, cfr. *Cum Hymnis et canticis. Gaudeat Mater Ecclesia in festo sancte Clare virginis Assisiensis*. A cura di G. Boccali, Porziuncola 2010, 336, nota 36.

21 L'attributo, infatti, appare estraneo sia a Tommaso da Celano sia a Bonaventura; se ne attesta una sola occorrenza nella *Vita* di Giuliano da Spira, tuttavia riferita a Cristo, al quale Francesco chiede consiglio: "Iam novi propositi novum consiliarium quaerit: Deum, quid agat, unicum consulit, nullique mortalium quid intendat exponit", Julianus de Spira, *Vita S. Francisci*, 1, 4, in *Fontes Franciscani*. A cura di E. Menestò, S. Brufani, G. Cremascoli, E. Paoli, L. Pellegrini, S. da Campagnola. Apparati di G. Boccali, Assisi 1995, 1105-1121.

22 Per queste considerazioni mi si permetta il rinvio a L. Turchi, „Bernardino da Siena e la santità di Giacomo della Marca: dal 'prendere forma' del discepolo alla 'costruzione

Due testimonianze praguesi: spunti di ricerca

L'*itinerarium* archivistico chersino appena percorso cede idealmente il passo a un altro confronto testuale con materiali non meno interessanti, attualmente conservati nell'Est Europa, ovvero il manoscritto O 47 della Biblioteca del Museo del Capitolo metropolitano di Praga e l'esemplare con segnatura 2565 della Biblioteca Universitaria della stessa città.

I due testimoni conoscono almeno un paio di segnalazioni²³ e notizie descrittive, queste ultime peraltro ampiamente datate:²⁴ non risultano tuttavia valorizzati in maniera adeguata per la parte riconducibile a Giacomo della Marca, il quale è attestato tra le carte di queste due raccolte di sermoni con la *traditio* di alcune sue prediche note al *Domenicale* e al *Quaresimale*, sebbene con caratteristiche diverse rispetto alle relative redazioni 'ufficiali', non sempre coincidenti nel tema, nel prologo o nelle articolazioni delle questioni. Sono, in effetti, i due manoscritti praguesi *corpora* per *praedicatores*, libri da bisaccia del XV secolo vergati a piena carta con l'intento di assemblare un repertorio antologico di autori e temi utili per l'attività pastorale da svolgere dal pulpito o nelle grandi piazze.

Non sfuggirà di conseguenza l'importanza nel rinvenire tra le *auctoritates* proposte la presenza del Monteprandonese, che con un piccolo gruppo di suoi sermoni offre un ulteriore riscontro sulla fortuna di almeno un certo numero di prediche, che testimoniano la circolazione di materiali del Marchigiano mentre egli era ancora in vita, comprovando un interesse letterario *ab antiquo* da parte di anonimi *lectores* e una sorta di successo personale, soprattutto se si considera che O 47, il primo dei due manoscritti di Praga, riporta nel *colophon*, apposta dallo sconosciuto estensore con la sua grafia di *scriptor* esperto,²⁵ la data di copia dell'esemplare, terminato *anno Domini 1469 in ydus octobris*.²⁶

dell'immagine' del Maestro", in *Gemma Lucens. Giacomo della Marca tra devozione e santità. Atti dei convegni*, Napoli, 20 novembre 2009 – Monteprandone, 27 novembre 2010. A cura di F. Serpico, Firenze-Monteprandone 2013, 13-48.

23 Cfr. Lasić, *De vita et operibus S. Iacobi de Marchia*, 192; M. G. Bistoni Grilli Cicilioni, „Tra manoscritti e libri di S. Francesco al Monte di Perugia e Santa Maria delle Grazie di Monteprandone”, in *Giacomo della Marca tra Monteprandone e Perugia. Lo Studium del Convento del Monte e la cultura dell'Osservanza francescana. Atti del convegno internazionale di studi Monteripido*, 5 novembre 2011. A cura di F. Serpico e L. Giacometti, Firenze – Monteprandone 2012, 169-170, nota 65.

24 Cfr. J. Truhlář, *Catalogus codicum manuscriptorum latinorum, qui in C. R. Bibliotheca publica atque Universitatis Pragensis asservantur*. Vol. II, Praeae 1906, 318-319; A. Patera-Podlaha, *Soupis rukopisu Knihovny metropolitni Kapitoly prazské* [Catalogo dei manoscritti della biblioteca del capitolo metropolitano di Praga]. Vol. II, Praha 1922, 518.

25 È infatti una mano allenata alla scrittura, che con inchiostro color nocciola riempie la pagina offrendole un aspetto abbastanza proporzionato, appesantito solo dal tracciato tutt'altro che sottile, segno dell'utilizzo di uno strumento scrittorio tagliato grossolanamente. Di modulo medio abbastanza regolare, dalle forme angolose ma talvolta più tondeggianti e dal *ductus* relativamente posato, la grafia tradisce una formazione del copista negli ambienti delle cancellerie, ampiamente abituato alla stesura di documenti.

26 Praga, Biblioteca del Museo del Capitolo metropolitano, ms. O 47, c. 119v.

Gli anni Sessanta del XV secolo, seguendo la cronologia elaborata da Giuseppe Caselli,²⁷ sono scanditi nella vita di Giacomo dalle grandi *peregrinationes* in Italia per gli impegni di predicazione, decennio ben lontano dalla sua permanenza in Bosnia e Ungheria in qualità di vicario degli Osservanti e dal suo supposto viaggio in Boemia e visita a Praga.²⁸ Non definibili, infatti, appaiono al momento i contesti di produzione dei due manoscritti praghensi, per i quali sarà necessario comprendere a fondo il 'dialogo' che essi instaurano con le *redactiones* dei sermoni trāditi dal *Domenicale* e dal *Quaresimale*: volgendo lo sguardo al testimone della Biblioteca del Museo del Capitolo metropolitano ci si accorge, per esempio, che su quattro prediche lì espressamente attribuite al Frate piceno almeno tre trovano maggiore aderenza al dettato dei *Sermones Dominicales* nella loro struttura di bozza attestata nei 'codici autografi' del Santo conservati a Monteprandone.²⁹

Il più forte ascendente dei libri da bisaccia del Francescano sulle redazioni di Praga dovrà essere inserito in una appropriata chiave di lettura, che tenga ben presente i numerosi punti di contatto, prospettando ipotesi valide per spiegare modalità e circostanze di fruizione di materiali in forma di abbozzo collocati nella più stretta dimensione di una *libreria* a uso personale, che sempre più sembrano suggerire invece una frequentazione da parte di *confratres* lettori ma anche copisti, tra i quali bisognerà annoverare almeno alcune delle *manus adiutrices* che intervengono in numerosissime occorrenze – sotto attenta verifica e ricontrollo del Marchigiano – nei suoi testi e paratesti.³⁰

Trascrivendo – limitatamente a tema, prologo e articolazioni principali – e mettendo in relazione le quattro prediche di O 47 con quelle in *redactio* parallela

27 Cfr. G. Caselli, *Studi su S. Giacomo della Marca pubblicati in occasione del II centenario della sua canonizzazione*. Vol. I, Ascoli Piceno 1926, 370-414.

28 Cfr. A. Matanić, „De duplici activitate S. Iacobi de Marchia in regno et vicaria franciscali Bosnae”, *Archivum Franciscanum Historicum* 53 (1960), 111-125; B. Pandžić, „Giacomo della Marca vicario della vicaria di Bosnia (1435-1438)”, in *San Giacomo della Marca nell'Europa del '400. Atti del convegno internazionale di studi Monteprandone, 7-10 settembre 1994*. A cura di S. Bracci, Padova 1997, 189-202; Gy. Galamb, „S. Giacomo della Marca e gli inizi dell'Osservanza francescana in Ungheria”, *Picum Seraphicum* 21 (2002), 11-31; Id., „In ultimis christianorum finibus. Due osservanti italiani nell'Europa Centrale e nell'area balcanica”, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII-XV). Atti del convegno internazionale di studi, Monteprandone, 24-25 novembre 2006*. A cura di F. Serpico, Firenze – Monteprandone 2007, 11-20; Id., „L'itinerario di San Giacomo nella sua agiografia”, in *Biografia e Agiografia di San Giacomo della Marca. Atti del convegno internazionale di studi, Monteprandone, 29 novembre 2008*. A cura di F. Serpico, Firenze-Monteprandone 2009, 69, 71, 76.

29 Si noterà infatti che per esempio M 46, altro libro da bisaccia di Giacomo – per il quale cf. Crivellucci, *I codici della Libreria*, 83-87; Loggi, *I codici della Libreria*, 96-98 – ha l'*explicit* della predica *De confessione* quasi *ad litteram* con quello del primo testo di Praga.

30 Per questi argomenti cfr. A. Gattucci, „Frate Giacomo della Marca bibliofilo e un esempio librario del 1450”, in *Miscellanea Augusto Campana*, Padova, 1981, 313-354 (in particolare 337); M. G. Bistoni Grilli Cicilioni, „L'intervento del Beato Pietro nella costituzione della biblioteca di S. Giacomo della Marca”, in *Il Beato Pietro da Mogliano (1435-1490) e l'Osservanza francescana. Atti del convegno in occasione del V centenario della morte del Beato Pietro, Mogliano, 20-21 ottobre 1990*. A cura di G. Avarucci, Roma 1993, 295-332.

trasmesse dal *Domenicale*, non sembra inopportuno segnalare le minime varianti restituite dall'altro testimone praghese, il manoscritto 2565 della Biblioteca Universitaria, il quale riporta tre sermoni in comune con il primo esemplare – ovvero il *Quod octo sunt pericula, que deberent inducere ad penitentiam*³¹ e i due *De confessione*³² –, accanto ad altre tre prediche a cui si farà cenno.³³

Di seguito il prospetto:

*Quod octo sunt pericula, que debent inducere hominem ad penitentiam*³⁴

«Tempus faciendi, Domine, dissipaverunt legem tuam», Ps. 126. [118 *U*³⁵]
Incipit: Tres sunt species retardantes ad [ad *om. U*] conversionem peccatorum, videlicet: dilacio conversionis; animam habere ad leta [loca *U*] nova; temeraria cogitacio diu vivendi [diu-vivendi *om. U*].

Quam [qua *U*] ergo fronte servus diceret dominio da me plures discipulos, quia ad huc volo tibi facere guerram. Sed, o tarde ad omne bonum, si tu diligenter considerabis octo sunt pericula te ad salutem tue anime [anime tue *U*] inprovigentia, scilicet:

1. Mortis incertitudo;
2. Virtutum asuefactio;
3. Periculi evitatio;
4. Levis conversio;
5. Gravis malignatio;
6. Difficilis reversio;
7. Periculosa obstinatio;
8. Dilationis fatuatio.

Explicit: Et Micheas ait: si in pace revertetur rex in me non est locutus Deus, et in isto bello in Ramath, Asirii contra Iozaphat, qui exclamat [exclamavit *U*] ad Dominum et auxiliatus est ei. Et Deus convertit socios contra Agab et unus mittens sagittam in incertum percussit Agab in cervicem et scapulas et mortuus est in ortu solis etc.

31 Cfr. Praga, Biblioteca Universitaria, ms. 2565, cc. 325r-332v. Si noti che in O 47 il *titulus* presenta lievi modifiche in *Quod octo sunt pericula, que debent inducere hominem ad penitentiam*.

32 Cfr. Praga, Biblioteca Universitaria, ms. 2565, rispettivamente cc. 332v-335v e cc. 335v-342v.

33 Cfr. *infra* e note 37 e 39.

34 Praga, Biblioteca del Museo del Capitolo metropolitano, ms. O 47, cc. 106r-109v.

35 Tra parentesi quadre le varianti dell'esemplare della Biblioteca Universitaria (siglato *U*).

<De confessione>³⁶

«Ite, ostendite vos sacerdotibus», Luc. 17. Aliud thema quando placet. «Confitebor tibi, Domine, in toto corde meo in consilio iustorum et congregatione», Ps. ***

Incipit: Secundum doctrinam nostri magistri Salvatoris ut aquiratur sibi meritum bona fama in omni virtute et officio debet recte et fideliter operari, sed cum divino honore, ideo dicebat: «Euge, serve bone et fidelis, quia in pauca» et cet.

Dicit ergo: «Confitebor» et cet., ubi septem articulos circa confessionem vestris caritatibus hodie faciemus, scilicet:

1. Quid est penitentia;
2. Quomodo debet se preparare;
3. Que sunt circumstantie necessarie;
4. Utrum sit sub precepto;
5. Utrum sit absolutus a sacerdote non habente potestatem;
6. In quibus casibus quis non fit absolutus;
7. Quid lucratur qui bene confitetur.

Explicit: Sed nota hic quoque: primo, confiteri layco in necessitate; secundo, recordatio peccatorum post confessionem; tertio, confiteri confessa; quarto, de attractione et de mente magistri sententiarum; quinto, novi peccati commissio etc.

Alius sermo de confessione fratris Iacobi de Marchia³⁷

«Populus eius et oves pascue eius, introite portas eius in confessione», Ps. 99, 3-4.

Incipit: Salvator noster inquit, Ioh 10: «Qui non intrat per ostium in ovile ovium hic fur est et latro». Ed ideo subsequitur: «Ego sum ostium; per me si quis intraverit» etc. [...]. Ad evadendum naufragium periculorum in isto mari magno que ducat ad vitam eternam.

Dicit ergo «Populus eius» etc., ubi quatuor articulos sacre confessionis annotabimus, videlicet:

1. Quantum ad huius sacramenti institutionem;
2. Quantum ad eius reiterationem;
3. Quantum ad proprium sacramentum iurisdictionem;
4. Quantum ad eius occultationem.

36 Praga, Biblioteca del Museo del Capitolo metropolitano, ms. O 47, cc. 109v-112r.

37 Praga, Biblioteca del Museo del Capitolo metropolitano, ms. O 47, cc. 112v-115v.

Explicit: Confitens ergo habenti potestatem ab episcopo non tenentur eadem potestate confiteri suis parochialibus et vero auffertur ei potestas, sed conservari, quia datum sibi coadiutor ad executionem officii et sacerdos non debet denegare eucharistiam petenti dicenti se esse tamen confessum nisi probabili impedimentum, ut publice excommunicatum vel esset fornicator, ut dicit Rych. Ibidem quod claves non dantur in favorem sacerdotum sed plebis etc.

<De clavibus>³⁸

«Tibi dabo claves regni celorum», Mt. 16.

Incipit: Clementia summi [summa *ms.*] et sanctissimi Dei manifeste in presenti capitulo demonstrat quanta dignitate et honore hominem et honorifice dignificavit, David: «Quid est homo quod memor es eius». Subdit: «Gloria et honore coronasti eum» etc. Certe [certa *ms.*] nullus angelorum habuit hec omnia, certe non seipsum benignum Deum tradi in manibus hominum [...].

Dicit ergo: «Tibi dabo» etc, ubi sex articulos anotabimus, videlicet:

1. Quare dicte sunt claves;
2. Quis penitentiam tenetur accipere clavium;
3. Quis concluditur sub sigillo clavium;
4. Quis obligatur tenere secretum clavium;
5. Utrum habeat plus efficaciam quam super uno peccato;
6. Utrum penitens possit revelare penitentiam sibi iniunctam.

Explicit: Et dicit ibi Allexander quod periculus cum originali et veniali puniatur in igne eterno, sicut dicit Augustinus *De fide* ad Petrum et firmissime tene, XI quaestio, secundo capitulo, nemo: «Nemo contempnat vincula ecclesiastica non enim est homo qui ligat, sed Christus», qui hanc potestatem dedit et dominos fecit homines tanti honoris dignos. Amen.

Alcune sottolineature sul manoscritto 2565 della Biblioteca Universitaria di Praga consentono di avviare alla conclusione le prime indagini su questa *'traditio* dell'Est Europa' di *sermones* giacomiani, ricordando *in primis* che, pur privo di data espressa, anche l'esemplare in questione è ascrivibile al XV secolo: tra le varie prediche che spaziano dall'età patristica sino alla primissima età moderna il testimone non dimentica di riservare una considerevole *auctoritas* all'Osservanza francescana, con sermoni di Bernardino da Siena e Giovanni da Capestrano. Dalla raccolta non è assente un qualche spazio per il Montepremonense, che conosce nella seconda sezione del *volumen*, come già indicato, sei prediche note – in tre occorrenze – anche al manoscritto O 47 della Biblioteca del Museo del Capitolo metropolitano.

³⁸ Praga, Biblioteca del Museo del Capitolo metropolitano, ms. O 47, cc. 115v-119v.

Il *De mala consuetudine* e il *De sancto Petro*³⁹ non lasciano molti dubbi sulla loro dipendenza dai libri di lavoro di Giacomo, mentre un'altra predica, dal titolo *De sacra religione et contemptu mundi*⁴⁰ – ampiamente segnata da *maniculae* e altre annotazioni da una mano diversa rispetto all'estensore del testo –,⁴¹ solleva un interessante dibattito che sarà necessario affrontare in altra sede, trattandosi della *traditio* ad oggi meno attestata del manoscritto denominato A, conservato a Falconara Marittina, presso la Biblioteca storico-francescana e picena, testimone dei *Sermones Dominicales* secondo una propria redazione, almeno relativamente a questa predica.

Nell'orizzonte argomentativo bisognerà ripartire dalle considerazioni esposte in un precedente studio,⁴² affiancando alla larga *traditio* del *De sacra religione* di B, esemplare del *Domenicale* custodito dal Museo Civico monteprandone, anche la più ristretta circolazione della predica secondo il dettato di A, che trova un confronto non da poco e un punto di contatto nella testimonianza praghese, snodo di ricerca che, proseguendo nel percorrere un fecondo *itinerarium* d'archivio, non mancherà di riservare *ad signum spei* futuri e più ampi risultati.

39 Cf. Praga, Biblioteca Universitaria, ms. 2565, rispettivamente cc. 330v-332v e cc. 339v-342v.

40 Cf. Praga, Biblioteca Universitaria, ms. 2565, cc. 327v-330v. Il sermone è trådito anche dal manoscritto A/10 dell'isola di Cherso, cf. *supra* e nota 4.

41 Il copista si caratterizza per l'uso di una minuscola molto personale con diversità da carta a carta, notevole per la spontaneità e rapidità dell'esecuzione: è uno *scriptor* che non mostra preoccupazioni di uniformità, vergando con modulo non del tutto regolare, sebbene mai molto grande. Le forme sono nel complesso tondeggianti, il *ductus* soprattutto rapido; la scrittura si presenta irregolare nell'andamento, più diritto o più inclinato a destra, con il tracciato abbastanza marcato e l'utilizzo di abbreviazioni nella norma.

42 Cfr. Turchi – Nocco, „Giacomo della Marca e l'Est Europa”, 95-97.

Attorno al Defensorium di Giovanni da Capestrano. L'Osservanza francescana nel suo rapporto con il Terzo Ordine

FRANCESCA BARTOLACCI E ROBERTO LAMBERTINI
Università di Macerata*



Introduzione

Le vicende della genesi del Terzo Ordine francescano, il suo carattere eterogeneo e dai confini estremamente labili, come evidenziato anche dalla molteplicità delle denominazioni che hanno caratterizzato la sua evoluzione,¹ contengono *in nuce* gran parte delle problematiche attorno a cui viene costruito il *Defensorium Tertii ordinis beati Francisci* di Giovanni da Capestrano.

* Gli autori hanno discusso ed elaborato insieme il contributo, che è una versione più estesa dell'intervento a due voci tenuto in occasione del convegno di Szeged; Francesca Bartolacci ha redatto la prima parte (pp. 75-83), Roberto Lambertini la seconda (pp. 84-88: *L'impegno di Capestrano per il Terzo Ordine*).

1 Alcuni esempi di denominazioni sono quelle individuate da G. Odoardi, "L'Ordine della Penitenza di san Francesco nei documenti pontifici del secolo XIII", in *L'Ordine della Penitenza di san Francesco d'Assisi nel secolo XIII. Atti del Convegno di Studi Francescani, Assisi 3-5 luglio 1972*. A cura di O. Schmucki, Roma 1973, 79-115; Id., "L'Ordine della Penitenza nei documenti pontifici del secolo XIV", in *I frati penitenti di San Francesco nella società del Due e Trecento. Atti del 2° Convegno di Studi Francescani Roma 12-14 ottobre 1976*. A cura di M. d'Alatri, Roma 1977, 21-49 e da A. Pompei, "Il movimento penitenziale nei secoli XII-XIII", in *L'Ordine della Penitenza di san Francesco d'Assisi*, 9-40; Id., «Terminologia varia dei Penitenti», in *Il movimento francescano della Penitenza nella società medievale. Atti del 3° Convegno di Studi Francescani, Padova 25-27 settembre 1979*. A cura di M. d'Alatri, Roma 1980, 11-22. Insiste molto sul carattere sfuggente della terminologia del Terz'Ordine francescano, a cui «a volte diventa problematico dare un significato», e su una effettiva carenza di fonti S. Caprodossi, «Terziarie e terziari francescani nel camerinese: primi sondaggi tra fluidità istituzionali e ambiguità terminologiche», in *Presenze francescane nel camerinese (secoli XIII-XVII)*. A cura di F. Bartolacci — R. Lambertini, Ripatransone 2008, 101-125.

Nella prima parte di questo lavoro si affronterà la «questione» del Terzo Ordine, cercando di delineare il contesto storico in cui matura l'esigenza di un trattato in sua difesa. Nella seconda parte, dopo aver esposto le linee fondamentali dell'argomentazione di Giovanni da Capestrano, si formula un'ipotesi sulla complessa questione dei rapporti tra Osservanza e Terzo Ordine.

La storiografia ha da tempo dimostrato che il Terzo Ordine francescano non è una «invenzione» di Francesco d'Assisi sebbene già Tommaso da Celano e, con maggiore incisività, Giuliano da Spira, avessero fornito indicazioni in tal senso.² L'origine del Terzo Ordine è invece senza dubbio da ricollegare al movimento penitenziale preesistente, che aveva «incontrato» agli inizi del XIII secolo Francesco e compagni. Questi si presentano infatti al mondo come *viri penitenciales* esplicitando un legame stretto e reciproco tra fraternità e movimento penitenziale, come ben evidenziato da Grado Merlo: «l'esperienza religiosa di frate Francesco si inaugura nel segno della penitenza; e la penitenza [...] rimane un elemento connotante i tratti della prima fraternità».³

In quegli anni dunque, in una sorta di processo osmotico, la penitenza verrà profondamente influenzata dalla figura e dall'esempio di Francesco, e si moltiplicheranno le fraternità, i gruppi di penitenti che intendono abbracciare lo stesso *propositum*, divenendo socialmente ben identificabili. La varietà di termini con i quali viene denominato l'*Ordo poenitentium* (intendendo *ordo* come un insieme di persone che non di necessità ha una dimensione organizzativa) è data dalla convivenza di molte realtà che assumeranno una denominazione prevalente, cioè Terzo Ordine francescano, solo dopo l'emanazione della *Supra montem* nel 1289.⁴

Tuttavia il Terzo Ordine, anche dopo la sua istituzione canonica, continuerà a rimanere il «contenitore» di una realtà multiforme che fruisce dei privilegi e delle esenzioni degli uomini religiosi⁵ e la determinazione della natura giuridica di questa realtà diverrà uno dei punti cardine della difesa di Giovanni da Capestrano. Lo *status* giuridico di chi fa il suo ingresso nell'*Ordo poenitentium*, di chi segna in modo manifesto la rottura con la vita secolare non facendo tuttavia ingresso in una istituzione religiosa, è infatti una questione centrale e non priva di complessità. In una indagine sulla natura giuridica dei penitenti, Atanasio Matanić si chiede se questo raggruppamento di persone debba essere considerato laico o ecclesiastico; se si stabilisce che si tratta di ecclesiastici, possono questi essere considerati

2 Grado Merlo ritiene che la esaltazione della figura di Francesco come fondatore non solo del «primo» Ordine, ma anche del «secondo» e del «terzo», rientri nel profilo di santità voluto per lui da Gregorio IX: G. G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*. Padova 2003, 220-232; si veda inoltre per la «questione del Terz'Ordine» Id., «Ripensando alla recente storiografia sulle origini. 'Terzo Ordine Regolare di san Francesco'», *Franciscana* 13 (2011), 94-111 con bibliografia ivi citata.

3 Merlo, *Nel nome di san Francesco*, 220.

4 La «*Supra montem*» di Niccolò IV (1289): *genesì e diffusione di una regola*. Atti del 5° Convegno di Studi Francescani, Ascoli Piceno, 26-27 ottobre 1987. A cura di R. Pazzelli - L. Temperini, Roma 1988.

5 Per cui si veda G. Andreozzi, *Il Terzo Ordine Regolare di san Francesco nella sua storia e nelle sue leggi*. Roma 1993, 9-11 e bibliografia ivi citata.

religiosi in quanto appartenenti allo *status clericorum*? ed eventualmente regolari o secolari?⁶ Se dopo la *Supra montem* il Terzo Ordine francescano si viene delineando come un ordine formato da religiosi secolari – dove *secolare* non è il sinonimo di *laico* bensì attesta solo la modalità di vita scelta che si svolge «nel mondo» – la questione si complicherà ulteriormente nel XIV secolo, quando, in seno al Terzo Ordine francescano, inizierà a delinarsi istituzionalmente e giuridicamente il ramo regolare. Si verrà così a creare una sorta di gerarchia in cui il ramo regolare del Terzo Ordine, cioè quello organizzato in comunità, rivendica unicamente per sé il diritto di partecipare alle esenzioni e privilegi tipici dello stato clericale, mettendo dunque in discussione il medesimo diritto per i Terziari secolari.⁷

Un altro punto di criticità, insito nelle modalità in cui è sorto il Terzo Ordine, è il possibile equivoco generato dalla vita che conducevano e dall'abito che indossavano, che potevano far percepire i Terziari come appartenenti ad alcuni gruppi condannati come eterodossi, come i Beghini, i Begardi e i Fraticelli.⁸ Questa situazione verrà aggravata dalla emanazione nel 1317, da parte di Giovanni XXII, della bolla *Sancta Romana*, dove alcuni gruppi considerati eretici vengono accusati di nascondere dietro al Terzo Ordine la loro vera natura, fornendo ragioni implicite alla persecuzione dei Terziari. E tale ambiguità permarrà nonostante successivi interventi dello stesso papa che aveva espressamente dichiarato che le disposizioni della *Sancta Romana* non coinvolgevano gli aderenti al Terz'Ordine in quanto tali.⁹

In stretta connessione con queste vicende si situa anche la questione dei rapporti tra Terziari e frati Minori. Con la *Supra Montem* papa Niccolò IV aveva previsto che i Penitenti dovessero condurre vita ritirata, rinunciando ai pubblici uffici, alle armi, al commercio, agli spettacoli; che dovessero praticare digiuni, astinenze e la continenza o il celibato. Il vescovo avrebbe dovuto preservare i diritti e i privilegi dei penitenti dalle molestie delle autorità civili, ed era reso obbligatorio, per ogni fraternità, un visitatore, da scegliere preferibilmente entro l'Ordine francescano, per sostanziarne in qualche modo il legame.¹⁰ Quello che intendeva essere un *consilium*, diviene nel 1428 con Martino V una prescrizione con cui si stabilisce che il visitatore doveva essere un frate dell'Ordine dei Minori, con il risultato che,

6 A. Matanić, "I penitenti francescani dal 1221 (Memoriale) al 1289 (Regola bollata) principalmente attraverso i loro statuti e le regole", in *L'Ordine della Penitenza di san Francesco d'Assisi*, 41-63: 49. Ma si veda anche Caprodossi, "Terziarie e terziari francescani nel camerinese", 108-109.

7 Andreozzi, *Il Terzo Ordine Regolare di san Francesco*, 9-11.

8 d'Alatri, "'Ordo paenitentium' ed eresia in Italia", in *L'Ordine della Penitenza di san Francesco d'Assisi*, 181-197; A. Pompei, "Il movimento penitenziale nei secoli XII-XIII", in *ibid.*, 9-40.

9 C. Mercuri, *Santità e propaganda. Il Terz'Ordine francescano nell'agiografia osservante*. Roma 1999, 106-107. Si vedano inoltre R. Lambertini, "Spirituali e fraticelli: le molte anime della dissidenza francescana nelle Marche", in *I Francescani nelle Marche. Secoli XIII-XVI*. A cura di L. Pellegrini – R. Paciocco, Cinisello Balsamo (MI) 2000, 38-53 e più avanti in questo stesso contributo.

10 Matanić, "I penitenti francescani dal 1221 (Memoriale) al 1289 (Regola bollata)", 49-53, 58-62.

ovunque i Terziari vivessero, dovevano essere in qualche modo subordinati al Primo Ordine.¹¹

Il diretto rapporto con i Minori e la dipendenza del Terzo Ordine dal Primo costituiva certamente un problema per entrambi, di autonomia da una parte e di richiesta di ulteriore responsabilità dall'altra. Questa situazione risulta significativa anche per la comprensione della percezione delle rispettive identità: per dirimere la questione i Minori, semplicemente e sbrigativamente, invitavano i membri del Terzo Ordine a passare al Primo o al Secondo.¹² I rapporti tra Minori e Terziari a causa dei motivi a cui si è accennato, ma anche per ragioni che dovevano avere un carattere prettamente economico – potendo essere il Terzo Ordine concorrenziale per i lasciti dei fedeli – erano animati da molte tensioni, tanto da suscitare alcune reazioni tra i contemporanei, come quella del cronachista francese Giovanni di Winterthur, che aveva decisamente preso le parti dei Minori, e quella di Pietro di Lutra che definiva la loro relazione una *connexio pestifera*.¹³

Inoltre se da una parte le esenzioni di cui il Terzo Ordine godeva, cioè dal servizio militare, dagli uffici pubblici, dai giuramenti, dal foro civile, da gravami fiscali, li rendevano invisibili all'autorità pubblica, dall'altra i vescovi che, almeno secondo la *Supra montem*, avrebbero dovuto prendere le loro parti, non si sentivano meno defraudati per l'esenzione dalle imposte ecclesiastiche, dovute ai vescovi e ai parroci. In questo contesto va presa in dovuta considerazione l'ipotesi sostenuta da studiosi come Giovanni Odoardi e Atanasio Matanić, i quali ritengono che la confusione che si era venuta a creare tra i Terziari e i movimenti ereticali del tempo fosse voluta e usata pretestuosamente da vescovi e rettori di chiese per associarli nella condanna agli eretici.¹⁴

Il Defensorium: struttura e tesi portanti dell'opera

Quanto sin qui accennato ha fatto emergere le problematiche e le ambiguità connesse al Terzo Ordine, che portano, ben 150 anni dopo la promulgazione della *Supra Montem*, alla stesura di un trattato in sua difesa, vale a dire il *Defensorium Tertii Ordinis beati Francisci*.¹⁵ Molto meno chiare risultano le motivazioni che hanno

11 *Ibid.*, 54-57. Si veda però più avanti nel testo alla pagina 79 e 83.

12 La questione è ben analizzata da M. Gabrielli, *Il Defensorium Tertii Ordinis di Giovanni da Capestrano: un sondaggio sulle fonti*, Tesi di Laurea magistrale, a.a. 2012-2013, relatore R. Lambertini, 35-36.

13 G. Odoardi, "L'Ordine della Penitenza nei documenti papali del secolo XIII", in *I frati penitenti di San Francesco*, 21-49: 45. Su questo avversario di Michele da Cesena e degli Ordini mendicanti si veda la sintetica scheda bio-bibliografica in http://www.geschichtsquellen.de/repPers_102477736.html (data ultima consultazione giugno 2017).

14 Odoardi, "L'Ordine della Penitenza", 43-44; G. Matanić, "Il 'Defensorium Tertii Ordinis beati Francisci' di san Giovanni da Capestrano", in *Il movimento francescano della Penitenza*, 47-57. Per una sintesi sul Terz'Ordine si veda infine G. Casagrande, "Un Ordine per i laici. Penitenza e Penitenti nel Duecento", in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, a cura di A. Bartoli Langelì - E. Prinzivalli, Torino 1997, 237-255.

15 Per una panoramica degli studi relativi al *Defensorium* si vedano G. Andreozzi, "S. Giovanni da Capistrano e la sua difesa del T.O.F." *Analecta T.O.R.* 23 (1955), 806-814;

determinato in Giovanni da Capestrano un interesse così evidente e costante per il mondo dei Terziari: è tuttavia possibile che il santo sentisse semplicemente su di sé e sul suo Ordine la responsabilità che era già stata di Francesco e della sua prima fraternità, di accogliere cioè «la domanda di perfezione cristiana di uomini e donne che non potevano o non volevano assumere la piena condizione di religioso o di religiosa».¹⁶

L'interesse del Capestrano per il mondo dei Terziari emerge anche dalla sua produzione omiletica ed epistolare, dove rileva da una parte di aver procurato al Terzo Ordine più di cento bolle pontificie in suo favore, e dall'altra si compiace nel veder crescere il numero dei Terziari presenti in Italia e fuori dall'Italia.¹⁷ Inoltre nel 1431 e nel 1436 Giovanni da Capestrano era intervenuto presso papa Eugenio IV per ottenere prima l'abrogazione di quanto disposto da Martino V, relativamente alla subalternità del Terz'Ordine dal Primo, e poi la revoca della *Sancta Romana* del 1317, assai penalizzante per i Terziari visto che ostacolava la vita in comune. Come afferma ancora Grado Merlo «frate Giovanni da Capestrano stava contribuendo in maniera determinante allo stabilirsi del Terz'Ordine regolare in Italia».¹⁸

Nel 1439 (o l'anno seguente) frate Giovanni è a Milano per «sostituire» nella predicazione Bernardino da Siena, ma anche come incaricato di una mediazione voluta da Eugenio IV e volta ad evitare il passaggio di Milano all'«obbedienza» di Basilea. In quegli anni infatti a Basilea era stato eletto Felice V, al secolo Amedeo VIII duca di Savoia, legato da parentela proprio con i Visconti di Milano. Durante il soggiorno milanese presso il convento dei Minori di Santa Maria degli Angeli, Giovanni da Capestrano scrisse il *Defensorium Tertii Ordinis*, che egli stesso dichiara concluso il 28 maggio del 1440, per difendere appunto e chiarire la posizione giuridica dei Terziari.¹⁹

Recentemente, presso l'Università degli Studi di Macerata, Marina Gabrielli ha discusso una tesi magistrale che ha avuto come argomento il *Defensorium* di Giovanni da Capestrano e dove si è approntata una traduzione in italiano del trattato, in cui l'individuazione delle fonti contenute ha avuto un ruolo metodologicamente rilevante e che ha costituito il testo di riferimento in questo contributo.²⁰ Il lavoro di Gabrielli ha in primo luogo messo in evidenza la necessità di una nuova edizione critica, poiché l'edizione fatta nel 1888 da Ilario da Parigi risulta non

F. Casolini, "Leggendo 'La difesa del Terz'Ordine di san Francesco' di Giovanni da Capestrano", *Frate Francesco* 23 (1956), 75-81; L. Canonici, "San Giovanni da Capestrano difensore del Terz'Ordine francescano", *Frate Francesco* 38 (1971), 247-258; Matanić, "Il 'Defensorium Tertii Ordinis beati Francisci'", 47-57; Merlo, *Nel nome di san Francesco*, 334-341.

16 Merlo, *Nel nome di san Francesco*, 223.

17 Gabrielli, *Il Defensorium Tertii Ordinis*, 17-18.

18 Merlo, *Nel nome di san Francesco*, 339.

19 Per le vicende biografiche del santo si rimanda a H. Angiolini, s.v. "Giovanni da Capestrano", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LV. Roma 2001, 744-759.

20 Gabrielli, *Il Defensorium Tertii Ordinis*, cit. La traduzione, di cui si auspica una prossima pubblicazione contestualmente a una edizione basata sui testimoni manoscritti, è alle pagine 61-110.

esente da errori e con pesanti interventi sulla organizzazione interna del testo.²¹ L'autrice rileva inoltre una serie di inesattezze anche nella traduzione compiuta nel 1987 da Gabriele Andreozzi, che conducono in alcuni casi ad una cattiva interpretazione del pensiero del capestranese.²²

Nel *Defensorium* Giovanni da Capestrano si rivolge direttamente ai «Fratelli e Sorelle della Penitenza, del Terzo Ordine del Beato Francesco», che sono stati oggetto di molestie, soprusi e maltrattamenti, ed individuando evidentemente la causa di tali molestie nella indeterminatezza del loro *status* Capestrano si chiede «se i sopracitati Fratelli e Sorelle della penitenza che hanno professato o che sono in procinto di professare, ammessi in base alla regola sopradetta, debbano godere dei privilegi e delle immunità delle persone ecclesiastiche, tanto per il foro, quanto per gli altri privilegi che spettano e che sono concessi alle persone ecclesiastiche.»²³

Giovanni da Capestrano imposta la difesa costruendola strutturalmente come una vera e propria *quaestio* giuridica, la cui tesi principale è dimostrare che i penitenti sono persone ecclesiastiche e dunque in diritto di godere dei privilegi che spettano alle persone religiose. Se non mancano i riferimenti biblici o alla patristica, bisogna tuttavia constatare che quelli alle fonti giuridiche sono assai più numerosi: nel trattato si rimanda infatti al Decreto, alle Decretali, alle Glosse, ai canonisti, ai decretalisti e a civilisti.²⁴ L'impianto del trattato segue la divisione tripartita tipica della *quaestio* medievale:

«Dunque in questo dubbio procederò così, cioè:
Per prima cosa argomenterò per la parte negativa.
In secondo luogo argomenterò per la parte affermativa.
Infine risponderò agli argomenti negativi.»²⁵

Di conseguenza nella prima parte saranno riportate le argomentazioni degli avversari, nella seconda le sue argomentazioni e nella terza si risponderà alle tesi avversarie.

Seguendo l'elenco del Capestrano le argomentazioni degli avversari consistono nell'affermare che:

essendo due i generi dei cristiani, uno clericale e l'altro laicale, ed essendo i chierici deputati al culto divino e i laici alle attività temporali, attività espressamente proibite ai chierici, ne consegue dunque che i frati del Terzo Ordine non sono chierici e non debbono di conseguenza godere del privilegio clericale.

21 Johannes a Capistrano, *Defensorium Tertii Ordinis beati Francisci*, in Hilarius Parisiensis, *Liber Tertii Ordinis S. Francisci Assisiensis cum appendicibus de Chordigeris*, Genève - Paris - Bruxelles 1888, 805-824.

22 G. Andreozzi, *San Giovanni da Capestrano e il Terz'Ordine di san Francesco*. Roma 1987.

23 Gabrielli, *Il Defensorium Tertii Ordinis*, 61.

24 Lorenzo Ispano, Antonio da Budrio, Enrico da Susa, Giovanni da Legnano, Zenzelino dei Cassani, Giovanni d'Andrea, Guido da Baisio, Giovanni Nicoletti da Imola, Pietro d'Ancharano, Paolo Liazari, Niccolò Tedeschi, i fratelli Pietro, Baldo e Angelo degli Ubaldi, Bartolo da Sassoferrato, Dino del Mugello.

25 Gabrielli, *Il Defensorium Tertii Ordinis*, 61.

Le persone ecclesiastiche (vescovi, diaconi, chierici, monaci etc.) sono elencate nei canoni, cosa che non avviene per i Terziari.

Durante l'interdetto gli appartenenti al Terzo Ordine non sono ammessi agli uffici divini, perché sono equiparati ai laici e dunque tali devono essere considerati.

Chi gode del privilegio clericale promette obbedienza, continenza e rinuncia ai beni di questo mondo, cosa che non avviene per i fratelli e le sorelle del Terzo Ordine.

Lo *status* dei Terziari non possiede un carattere sacramentale che appartiene al solo ordine clericale.

I Terziari osservano un *modus vivendi* senza rinunciare al mondo e questo non altera il loro *status* laicale, al contrario di ciò che avviene a chi viene ordinato o fa il suo ingresso in un Ordine religioso che da laico diviene chierico o religioso.

Capestrano esordisce nella risposta facendo subito riferimento alla Regola: «Si dice che alcuni, che forse non hanno indagato in maniera sottile sullo stato e la regola dei predetti, abbiano espresso il loro parere, come Federico di Siena *consilium* 145, e Lorenzo dottore antico, asserendo che i fratelli e le sorelle del Terzo Ordine non godono del privilegio del foro e neanche di quello personale, e affermando inoltre che chi commetta violenza su di loro, non incorre nella scomunica.»²⁶

La polemica è diretta contro Federico Petrucci da Siena e Lorenzo Ispano, e più avanti Giovanni d'Andrea, che vengono accusati di non aver letto con attenzione la Regola per i Terziari. La Regola infatti trasforma i «senza legge come le locuste» in persone in diritto di godere dei privilegi delle persone religiose, vivendo «sotto una regola approvata e confermata dalla Sacrosanta Romana Chiesa».²⁷ La Regola dunque in quanto tale fa mutare a chi l'osserva lo *status* giuridico, ed è stata istituita dallo stesso Francesco per «guadagnare tutti a Cristo nella salvezza»:²⁸ «Creò poi anche un terzo ordine nel quale i non appartenenti ad altri ordini fossero al servizio di Cristo, tanto i chierici quanto i laici, tanto i mariti quanto le mogli, tanto le sposate quanto le vergini e le vedove a seconda del genere dei singoli fedeli a Cristo.»²⁹

Il Terzo Ordine, fondato secondo Giovanni da Capestrano dallo stesso Francesco, ha ricevuto, come il Primo e il Secondo, l'approvazione divina con esempi di vera santità: «(lo) rese illustre con grandiosi, stupendi e innumerevoli miracoli attraverso i Santi Ludovico re dei Franchi, Elisabetta duchessa della Lotaringia e figlia del re d'Ungheria nonché Elzeario, originario della città e della contea di Ariano.»³⁰

Nel trattato seguono gli argomenti che dimostrano che i Terziari devono godere del privilegio delle persone ecclesiastiche poiché:

26 Gabrielli, *Il Defensorium Tertii Ordinis*, 65.

27 *Ibid.*

28 Gabrielli, *Il Defensorium Tertii Ordinis*, 66.

29 *Ibid.*

30 Gabrielli, *Il Defensorium Tertii Ordinis*, 67. Gli esempi di santità citati da Giovanni sono, oltre a san Luigi, Elisabetta duchessa di Turingia, figlia del re d'Ungheria (sebbene con una forzatura storica), e Elzeario di Sabran.

fanno parte di un Ordine confermato dalla Sede Apostolica.

I conversi sono persone ecclesiastiche e i Terziari sono conversi, in quanto mutano l'abito e osservano la Regola.

I penitenti godono del privilegio clericale, come afferma la glossa al *Decretum*,³¹ dove si dice che «se un penitente ha una causa giudiziaria che non debba trascurare, preferisca il giudizio ecclesiastico piuttosto che quello laicale».³²

Chi vive secondo una regola approvata dalla Sede Apostolica, gode del privilegio ecclesiastico, essendo annoverato tra le persone ecclesiastiche.

Chi professa una regola approvata, tacitamente o espressamente, è una persona ecclesiastica, così come avviene per i novizi.

Chi professa nelle mani del vescovo una regola approvata, anche se rimane in casa propria diventa una persona ecclesiastica.

Ciò che partecipa degli estremi è considerato essere della natura di quell'estremo a cui maggiormente si assimila.

Gli ordini religiosi sono stati introdotti dalla Chiesa in modi vari e diversi nel corpo universale della religione Cristiana e coloro che fanno parte dei singoli Ordini ecclesiastici sono detti persone ecclesiastiche e godono del privilegio clericale. Così deve essere dunque anche per il Terzo Ordine.³³

La Regola del Terzo Ordine per quanto diversa dalle altre è comunque una regola approvata e confermata dalla Chiesa.

Il Papa può concedere che un religioso rimanga con tutti i suoi beni in casa avendo assunto l'abito di una religione approvata.

La Regola di Niccolò IV dice chiaramente che chiunque sia entrato nella fraternità non possa uscirne per ritornare nel secolo. Dunque risulta evidente che i Terziari per divenire tali escono dal secolo e sono da ritenersi persone ecclesiastiche.

Niccolò IV nella Regola, dopo aver proibito il ritorno al secolo, aggiunge che non è proibito l'ingresso ad un'altra religione approvata. È implicito, con l'uso di 'altra', che si considera la fraternità dei Terziari tra le approvate.

Sempre seguendo la Regola si evince che i Terziari non sono soggetti ai «signori secolari» ma possono adire al tribunale ecclesiastico. Dunque sono da considerare persone ecclesiastiche.

I Terziari sono votati al culto divino secondo la forma della regola a loro consegnata; dunque anche loro devono godere del privilegio clericale.

I novizi, sebbene non abbiano ancora espresso i tre voti sostanziali, godono tuttavia dei privilegi clericali, così come i conversi, i devoti a Dio, i penitenti, i militi della Beata Vergine, e simili. Anche i Terziari che non fanno i tre voti possono come i precedenti godere dei privilegi degli uomini religiosi.

Anche le canonichesse secolari non rinunciano alla proprietà e non emettono professione religiosa, ma sono considerate persone ecclesiastiche. Ciò vale anche gli eremiti.

31 Glossa al *Decretum Gratiani* c. 21, C. XVII, q. 4, in *Corpus Iuris Canonici*. Roma 1582, col. 1572.

32 Gabrielli, *Il Defensorium Tertii Ordinis*, 71.

33 Su questo punto il Capestrano si sofferma lungamente analizzando da vari punti di vista i gradi di perfezione nella Chiesa trionfante e militante.

È riconosciuto il principio che «quando si trova in un uomo un duplice stato, viene considerato l'ultimo». A causa della professione che i Terziari fanno l'ultimo stato per loro è quello ecclesiastico.

«Ogni cosa deve essere denominata a partire dal suo essere specifico più che da quello generico e dalla materia indeterminata» e l'essere specifico dei Penitenti è più ecclesiastico che secolare.

Viene riportata l'autorità di Bartolo da Sassoferrato a suffragare che nelle ambiguità bisogna seguire l'interpretazione più benigna.

Dopo aver dimostrato che i Terziari sono persone ecclesiastiche e godono del privilegio del foro, della persona e delle immunità dei religiosi, Giovanni da Capestrano passa a confutare i sei punti che costituivano gli argomenti contrari.

In sintesi:

1. Ci sono persone ecclesiastiche come i conversi, gli eremiti o i Templari, che tuttavia hanno possibilità di «azione» nel secolo, fermo restando il loro *status*.
2. sebbene i fratelli e le sorelle del Terzo Ordine non siano vescovi, presbiteri, chierici ecc., sono tuttavia conversi, professi, secondo la regola loro tramandata.
3. Riguardo l'interdetto, questo non sminuisce la loro regola o il loro stato, o i privilegi e immunità.
4. Molti, come già dimostrato sopra, sono coloro che pur essendo considerati tra le persone religiose non emettono i tre voti sostanziali.
5. Molti che non possiedono nessun carattere dell'ordine clericale, godono tuttavia dei suoi privilegi, come i conversi, i devoti a Dio, i professi.
6. È lecito alla Santa Madre Chiesa insignire anche i Terziari, come gli ultimi arrivati della parabola evangelica, dei privilegi ecclesiastici e delle immunità.

Il trattato si conclude con l'elenco di alcune bolle pontificie, di sentenze e pareri volti a sostenere le teorie del frate osservante.³⁴ Tuttavia, come afferma Atanasio Matanić, l'idea che i Terziari secolari fossero laici e non religiosi, continuava a essere ribadita³⁵ e comunque quanto sostenuto dal Capestrano non avrà più fondamento giuridico dopo la pubblicazione nel 1514 della *Exposui vobis* da parte di Leone X, con la quale venivano privati dei privilegi ecclesiastici gli sposati e quanti conducevano vita secolare.³⁶ Il *Defensorium* ebbe comunque una sua circolazione e una qualche fortuna editoriale almeno fino alla fine del XIX secolo, periodo al quale risale l'edizione più recente.

34 Gabrielli, *Il Defensorium Tertii Ordinis*, 105-109.

35 Matanić, "Il 'Defensorium Tertii Ordinis beati Francisci'", 52-56.

36 Andreozzi, *San Giovanni da Capestrano e il Terz'Ordine*, 812-813.

L'impegno di Capestrano per il Terzo Ordine: un'ipotesi interpretativa

Il *Defensorium* di Giovanni da Capestrano è l'espressione giuridicamente più articolata di un impegno multiforme a favore del Terzo Ordine;³⁷ Giovanni stesso riferisce di un fortunato esito della sua opera di convincimento presso papa Eugenio IV, con il quale ottenne la dichiarazione che i Terziari non dovevano essere considerati oggetto della condanna contenuta nella *Sancta Romana* (1317).³⁸ Non mancarono altri interventi nella medesima direzione, non limitati all'area italiana.³⁹ Anche Marie-Madeleine de Cevins ricorda, nel suo testo fondamentale, l'impegno di Capestrano a favore dei Terziari e il suo sermone su santa Elisabetta d'Ungheria come loro madre spirituale,⁴⁰ una santa, il cui culto, come ha ben mostrato Ottó Gecser, si era precocemente legato agli ambienti dei beghinaggi e del Terzo Ordine francescano.⁴¹ Santa Elisabetta ricorre per altro anche nel *Defensorium*, quale esempio di santità emersa nel Terzo Ordine, subito accanto a Luigi IX.⁴² Viene spontaneo chiedersi il perché di tanto impegno. Senza dubbio, gli anni che precedono gli interventi di Giovanni da Capestrano erano stati inquieti per i gruppi di Terziari, oggetto di tensioni sia esterne sia interne all'ambiente francescano.

Quanto alle tensioni esterne, basti il riferimento alle vicende di Basilea, nel primo decennio del Quattrocento, dove divampò, in quel periodo, lo scontro sulle «beghine».⁴³ Senza entrare nei particolari, basti ricordare che ci è tramandata

37 Johannes a Capistrano, *Defensorium Tertii Ordinis*, 805-824; sul rapporto tra Giovanni e il Terzo Ordine: G. Andreozzi, *San Giovanni da Capestrano e il Terz'Ordine*; più specifico sull'opera il più risalente A. Matanić, "Il 'Defensorium Tertii Ordinis beati Francisci'", 47-57; il riferimento è all'edizione ottocentesca, visto che purtroppo non è ancora disponibile una edizione critica del testo, anche se un primo passo in quella direzione è stato compiuto dalla dott. Marina Gabrielli nel contesto della sua tesi magistrale.

38 Andreozzi, *San Giovanni da Capestrano e il Terz'Ordine*, 113-116.

39 Cfr. anche Merlo, *Nel nome di san Francesco*, 338-339.

40 M.-M. De Cevins, *Le Franciscains observants hongrois de l'expansion à la débacle (vers 1450-vers 1540)*, Roma 2008, 267-270; Edith Pásztor aveva dedicato due brevi interventi alla presenza del "movimento francescano della penitenza nel regno d'Ungheria: E. Pásztor, "Per la storia dell'esperienza penitenziale francescana in Ungheria nel Medioevo", in *Il movimento francescano*, 117-123; Ead., "Penitenti francescani nell'Europa centro-orientale: il regno d'Ungheria nei secoli XIII-XIV", in *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della penitenza (1215-1447)*. Atti del convegno di Studi francescani Assisi 30 giugno -2 luglio 1981. A cura di R. Pazzelli - L. Temperini, Roma 1982 (= *Analecta TOR* 1982), 183-194.

41 O. Gecser, *The Feast and the Pulpit. Preachers, Sermons and the Cult of St. Elizabeth of Hungary, 1235- ca. 1500*. Spoleto 2012.

42 Johannes a Capistrano, *Defensorium*, 808: "[...] per Sanctos, videlicet Ludovicum regem Francorum, Elisabeth Ducissam Lutoringiae (evidente errore per Thuringiae, uno dei tanti casi che mostrano l'urgenza di un'edizione critica) ac regis Hungariae filiam". Si veda anche sopra, alla nota 30.

43 B. Degler-Spengler, *Die Beginen in Basel*. Basel 1970; al fenomeno delle "beghine" nella zona del Reno superiore è notoriamente dedicato J.-Cl. Schmitt, *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle*. Paris - La Haye - New-York 1978, che apporta soprattutto elementi di riflessione;

una *posicio* di Rudolf Buchsman, lettore presso il convento francescano di Basilea; in realtà questo testo consiste dell'enunciazione di tre conclusioni e di alcuni corollari relativi, che in tutta evidenza difendono alcuni punti fondamentali della teoria francescana della povertà evangelica. Sia l'intitolazione sia il *colophon* dello scritto presentano il testo come difesa delle beghine; in realtà il *colophon* – che non pare per nulla favorevole alle affermazioni del Francescano – nomina anche i Lollardi e ricorda che alcune beghine vivevano secondo la «regula tertia sancti Francisci». ⁴⁴ Questo atteggiamento si comprende meglio tenendo presente che questo testo è contenuto in un manoscritto che raccoglie la nota risposta di Johannes Mulberg, esponente di punta della Riforma osservante domenicana nella provincia di *Teutonia*. Il suo trattato innestò una controversia che ebbe come esito l'espulsione, almeno temporanea, delle beghine da Basilea. Nella lunga serie di argomenti e di *auctoritates* utilizzati da Johannes Mulberg per contestare il diritto delle beghine al riconoscimento ecclesiale compaiono, tra l'altro, i riferimenti alle Clementine, alla *Sancta Romana*, ⁴⁵ all'apparato di Giovanni d'Andrea ⁴⁶ e al commento di Giovanni da Legnano. ⁴⁷ A questo Mulberg aggiunge che la «regula tertia» dei frati Minori non riguarda religiosi, ma laici. ⁴⁸ Quindi, Beghine e Begardi che asseriscono di vivere secondo la Regola del Terzo Ordine non sono scusati da questo espediente, per altro già smascherato nella *Sancta Romana*. ⁴⁹

Negli stessi anni delle vicende di Basilea, che vedono protagonista un frate predicatore che era anche un personaggio di primo piano nell'Osservanza domenicana, un altro esponente di punta di questa tendenza, come Tommaso di Antonio da Siena (detto il Caffarini), stava conducendo una campagna a favore del

A. Patschovski, "Beginen, Begarden und Terziaren im 14. und 15. Jahrhundert. Das Beispiel des Basler Beginenstreits (1400/04-1411)", in *Festschrift für Eduard Hlawitschka zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. K. R. Schnith – R. Pauler, Kallmünz 1993, 403-418; sul contesto: B. Neidiger, "Stadtregiment und Klosterreform in Basel," in *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, hrsg. v. K. Elm, Berlin 1989, 539-567.

44 S. von Heusinger, *Johannes Mulberg OP (+1414). Ein Leben im Spannungsfeld von Dominikanerobservanz und Beginenstreit*. Berlin 2000, 46-57; testo 131-132: "Prescripta posicio fuit disputata anno domini MCCCC° circa festum omnium sanctorum per fratrem Rudolfum Buchsman ordinis Sancti Francisci lectorem domus Basiliensis pro defensione Lolhardorum, Beghardorum siue Beginarum, tam in regula tertia sancti Francisci quam extra existencium". L'ostilità è resa evidente non solo dalla menzione di "beghardi" e "beghine", assenti nella *posicio* di Buchsman, ma anche dall'accostamento ai Lollardi.

45 Johannes Mulberg, *Tractatus contra Beginas et Beghardos*, in S. von Heusinger, *Johannes Mulberg*, 151 e 165.

46 *Ibid.*, 150 e 159.

47 *Ibid.*, 169.

48 *Ibid.*, 168.

49 *Ibid.*, 71.

riconoscimento, da parte del pontefice, di un Terzo Ordine domenicano.⁵⁰ Nel *Tractatus*, in cui il domenicano senese ricapitola le ragioni e ricostruisce nel dettaglio il percorso che ha portato, nel 1405, al riconoscimento di un *ordo de penitentia S. Dominici* emerge chiaramente l'atmosfera di concorrenza con i frati Minori di emulazione nei loro confronti.⁵¹ Si giunge perfino ad affermare che un *ordo de penitentia* legato ai Domenicani, al di là della sua esistenza di fatto, molto risalente, è stato riconosciuto dalla Chiesa prima di quello «francescano».⁵² Emerge anche la questione delle «beghine», perché Tommaso da Siena tiene a evidenziare che le comunità di penitenti connesse con l'Ordine dei predicatori erano già state distinte da Giovanni XXII dai gruppi condannati.⁵³

Se questa è l'atmosfera esterna all'ambito francescano, anche all'interno le acque erano agitate dalla difficoltà di trovare una soluzione istituzionale ai rapporti tra i Terziari e l'*Ordo fratrum Minorum*. A provarlo sarà sufficiente ricordare che Martino V, nel 1428, su richiesta del ministro generale Antonio da Massa, sottopose con la bolla *Licet inter cetera* tutti i Terziari allo stretto controllo dei frati Minori, ma il suo successore, Eugenio IV, solo tre anni dopo (15 novembre 1431) annullò quei provvedimenti, adducendo che erano stati forieri di discordie.⁵⁴ E' evidente, quindi, che negli ambienti dei penitenti non mancavano resistenze nei confronti del "rapporto preferenziale" con i frati Minori.⁵⁵

50 Su questo impegno si veda il contributo di L. Cinelli, "La canonizzazione di Caterina da Siena: la santa nello specchio dei Frati Predicatori", in *Virgo digna coelo. Caterina e la sua eredità, Raccolta di studi in occasione del 550° anniversario della canonizzazione di santa Caterina da Siena (1461-1551)*. A cura di A. Bartolomei Romagnoli - L. Cinelli - P. Piatti, Città del Vaticano 2013, 119-151, in particolare la prima parte (119-132) è dedicata al problema che qui ci interessa; per la connessione tra le vicende di Basilea e la campagna per il riconoscimento di un "terzo ordine domenicano" in M. Wehrli-Johns, "L'osservanza dei Domenicani e il movimento penitenziale laico. Studi sulla 'regola di Munio' e sul Terz'ordine domenicano in Italia e in Germania", in *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*. A cura di G. Chittolini - K. Elm, Bologna 2011, 287-329.

51 Thomas de Senis, *Tractatus de ordine Fratrum de penitentia s. Dominici*, edd. M. H. Laurent - F. Valli, Siena 1938, 8-9.

52 *Ibidem*, 49: «publica autenticatio per ecclesias illorum del poenitentia beati Dominici praecessit autenticationem illorum de tertio ordine beati Francisci». Commento in Wehrli-Johns, "L'osservanza dei Domenicani", 297-301.

53 *Ibidem*, 16-17.

54 Andreozzi, *Il Terzo Ordine Regolare di san Francesco*, 145-147: 92; secondo Matanić, Giovanni da Capestrano potrebbe esser stato l'ispiratore dell'azione di Eugenio IV: A. Matanić, "San Giovanni da Capestrano e la vita comunitaria dei Penitenti francescani," in *Prime manifestazioni*, 81-90, ma la questione andrebbe ripresa; sulla complessa questione dell'interpretazione delle decisioni di Giovanni XXII in proposito, si veda R. Pazzelli, "Giovanni XXII e la bolla Altissimo in divinis del 18 novembre 1323", *ibidem*, 39-65.

55 Un significativo esempio è costituito dalla vicende di Angiolina da Montegiove, per la quale si veda: *La beata Angelina da Montegiove e il movimento del Terz'Ordine regolare francescano femminile. Atti del Convegno di Studi Francescani, Foligno, 22-24 settembre 1983*. A cura di R. Pazzelli - M. Sensi, Roma 1984; *Le terziarie francescane della Beata Angelina: origini e spiritualità. Atti del Convegno di Studi, Foligno, 13-15 luglio 1995*. A cura di E. Menestò, Spoleto 1996.

L'azione di Giovanni da Capestrano si inserisce quindi in un momento veramente complesso, in cui per diverse ragioni l'influsso dell'Ordine dei frati Minori nella realtà magmatica costituita in quel periodo dai Penitenti poteva essere messo in discussione. La bolla di Giovanni XXII *Sancta Romana* continuava a essere citata come dimostrazione dell'eterodossia dei penitenti francescani, anche se questo uso non mancava di una certa strumentalità; intanto, l'Osservanza domenicana riusciva a far riconoscere una realtà speculare e concorrente a quella francescana; se si tiene conto di quanto oscillanti potessero essere alcune realtà religiose con un referente mendicante (si pensi ai casi molto frequenti di mutamento di denominazione da parte delle comunità femminili, evidenziati per la Marca Anconitana in un lavoro di Francesca Bartolacci),⁵⁶ si può comprendere che il frate di Capestrano abbia sentito la necessità di correre ai ripari. Il superamento della *Sancta Romana*, ottenuto da Eugenio IV, ne fornisce la dimostrazione più evidente,⁵⁷ ma anche la presa di posizione del *Defensorium* a difesa dei diritti dei Terziari può essere letta nel quadro di questa azione: Giovanni, che si presenta in apertura e in chiusura dell'opera come *orator* dei Terziari, pone con questa stessa presa di posizione una seria ipoteca di influsso sul movimento, mostrando di essere in grado di difenderne le prerogative. Quali siano le modalità in cui si è storicamente esercitato questo influsso e quale importanza rivestisse il «Terzo Ordine» nella strategia osservante, sono quesiti che non hanno ancora ricevuto una risposta esaustiva, al di là dell'ovvietà che i Terziari costituivano un gruppo con i quali i frati Minori (non solo osservanti, tuttavia) tessevano le fila di un rapporto privilegiato. Questo rapporto era di natura pastorale, ma anche di natura amministrativa e gestionale, dal momento che spesso i Terziari costituivano un bacino di «reclutamento» di coloro ai quali era affidata la gestione delle incombenze economiche di mantenimento dei conventi, nel rispetto – per lo meno formale – delle norme relative ai nunzi e agli amici spirituali. Per non parlare di casi eclatanti, come quello appunto di Basilea, come ha mostrato Bernhard Neidiger, dove si è potuto dimostrare che le Terziarie «beghine» erano titolari di beni che poi venivano messi a disposizione dei frati.⁵⁸ Sarebbe troppo facile, tuttavia, credere di risolvere la questione con un rimando alle peculiari esigenze della «economia della povertà francescana», dal momento che, come si è visto, la formazione di tali gruppi stava a cuore anche ad altri Ordini religiosi, dal profilo economico-giuridico ben diverso. Non appena il problema viene affrontato più

56 F. Bartolacci, "Il complesso mondo delle donne. Indagine sugli insediamenti ,francescani' femminili nelle Marche durante il pontificato di Gregorio IX", *Franciscana* 14 (2012), 121-149.

57 La questione tuttavia, non era chiusa del tutto, se Innocenzo VIII, nel 1487, con il breve *Dudum*, ribadì la posizione di Eugenio IV (cfr. Andreozzi, *Il Terzo Ordine Regolare di san Francesco*, 250).

58 Dopo la consegna di questo lavoro è uscito A. Sancricca, *I "fratres" di Angelo Clareno*, Macerata 2015, che affronta in più punti la questione del rapporto tra *Sancta Romana* (1317) e il Terzo Ordine francescano, in particolare alle pp. 44-51. B. Neidinger, *Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität. Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Bettelorden in Basel*. Berlin 1981, 99-132.

da vicino e si tenta di andare al di là delle acquisizioni più assodate, si apre la prospettiva di una complessità di relazioni che può essere affrontata solamente con ulteriori indagini e con un approccio comparativo. Il modesto scopo del presente contributo poteva essere unicamente quello di indicare alcune coordinate di una ricerca ancora da compiere.

L'Observance sans les vicaires : enjeux et conceptions de la vie franciscaine

LUDOVIC VIALLET
Université Clermont-Auvergne



Longtemps influencée par une vision simplifiante du paysage franciscain fondée sur l'opposition entre « Conventuels » et « Observants », l'historiographie – y compris celle de l'Ordre, en dehors de quelques spécialistes – n'a pas cherché à développer une réflexion d'ensemble sur les courants réformateurs qui, au sein des Frères mineurs, revendiquèrent d'être *de observantia*, mais refusèrent d'adhérer aux structures institutionnelles autonomes mises en place par l'Observance *sub vicariis* à partir des années 1440 : les Colétans, dont l'implantation fut polarisée sur la province de Bourgogne ; les *Reformaten* de la province de Saxe ; mais aussi les Observants hongrois qui, après la fondation de leur propre vicairie distincte de celle de Bosnie en 1448, obtinrent en 1458 d'être directement placés sous la juridiction du ministre général et le restèrent jusqu'en 1502. Les Statuts de l'Observance cismontaine de 1461, reprenant une décision du chapitre romain de 1458, placent les mouvements colétan et hongrois, d'une certaine façon, à un même niveau :

« Item quod fratres dicti de Observantia qui non sunt subjecti cure Vicarii generalis tractentur in locis nostris humaniter sicut fratres Conventuales, cujusmodi sunt Ungari et Burgundi. »¹

La tournure, ici, témoigne de la revendication du caractère observant de ces mouvements (*dicti de Observantia*) et probablement de sa reconnaissance dans une partie de la population, mais pas par les Observants *sub vicariis*. L'article précédent ordonne d'ailleurs de recevoir leurs membres dans les *loci* seulement s'ils sont seuls, de les prévenir des jours qui vont être jeûnés et, s'ils ne jeûnent pas, de faire preuve de charité à leur égard.²

Dans l'idéal, il faudrait parvenir à cerner, pour chacun des mouvements observants *sub ministris*, la nature de son refus (refus de la séparation, de la désobéissance ou de l'adhésion à un certain modèle ?) et distinguer d'éventuels caractères

1 *Archivum Franciscanum Historicum* 16 (1923), art. 38, 501 et n. 8.

2 *Ibid.*, art. 37, 501.

spécifiques. Cette approche n'est pas facile ; il n'est même pas sûr qu'elle débouche sur un résultat convaincant. Afin d'ébaucher, toutefois, une approche d'ensemble, on commencera par souligner l'importance de l'obéissance dans le discours et l'argumentation des trois mouvements, puis on scrutera les textes, en particulier leur référence réglementaire commune, les Constitutions dites « martiniennes » de 1430, enfin on s'arrêtera sur celles d'Atya (1499), propres aux Observants hongrois.

1. *Le refus de la désobéissance*

Il convient d'abord de souligner la place essentielle qu'a tenue le refus de la désobéissance dans celui de la rupture avec la hiérarchie de l'Ordre, c'est-à-dire avec les ministres provinciaux. Dans les statuts qu'il rédigea pour les premières communautés de « Colétans » vers 1430, Henry de Baume (nommé vicaire en septembre 1427 par le ministre général Antoine de Massa) insiste sur l'obéissance, en invoquant la triple parole de Grégoire le Grand, Bernard de Clairvaux et Augustin.³ Quelques lignes plus haut, il donne une définition de l'Observance qui est justification de deux siècles d'ajouts et de précisions réglementaires, à rebours de tout littéralisme :

« Melius est ire per arctam semitam ad gloriam perpetuam, quam per viam latissimam demergi in profundum baratri. Nos fratres minores multa scripta habemus in statutis provincialibus et generalibus que non habentur textualiter in nostra Regula ; nichilominus pro puriori observatione ejusdem Regula sunt nobis tradita. »⁴

Dans le monde germanique, les débats entre *Reformaten* (emmenés par Matthias Döring dans la province de Saxe ou Henri de Werl dans celle de Cologne) et Observants *sub vicariis* témoignent qu'aux yeux des premiers, vers 1450, c'est-à-dire au moment de la mise en place du système vicarial, la rigueur disciplinaire supplémentaire revendiquée par les seconds – si tant est qu'elle ait été sincère et non marque d'*hypocrisis* – ne valait pas la peine qu'on aille jusqu'à la rupture et au non-respect de l'obéissance prônée par François dans la Règle.

3 H. Lippens, « Henry de Baume coopérateur de S. Colette. Recherches sur sa vie et publication de ses Statuts inédits. Une contribution à l'histoire de la réforme dans l'Ordre des Frères Mineurs au XV^e siècle », *Sacris Erudiri* 1 (1948), 275, art. 71 : « Beatus Gregorius ait : Si obedientes fuerimus nostris prelatis obediet dominus nostris piis petitionibus. Item Beatus Bernardus dixit : mementote fratres, christus ne perderet obedientiam perdit vitam. Augustinus dixit : obedientie sancte nichil prepondendum. » Les statuts ont dû être rédigés entre 1427 (date de la nomination d'Henry, par le ministre général Antoine de Massa, comme vicaire des frères présents dans les couvents fondés par Colette) et 1439 (date de sa mort).

4 *Ibid.*, 275, art. 70.

Pour autant, cela ne veut pas dire, évidemment, que l'attachement à l'institution ait été « chimiquement pur ». Écrite en 1443 ou 1444, la lettre envoyée par Jean Maubert à Pierre de Vaux (l'ami de Colette et son futur hagiographe) porte les signes des réticences et crispations qui se faisaient sentir de façon très forte du côté du groupe colétan.⁵ Après avoir accepté la charge de vicaire (ultramontain), éminemment lourde à ses yeux, afin d'œuvrer à l'union entre les frères de l'Observance et ceux de la « très chère mère » (*dilectissime matris nostre*), Maubert s'interrogeait sur l'absence de réponse claire au sujet du positionnement que Colette et les siens désiraient adopter.

« Super hoc scripsi matri nostre ; ab ipsa recepi quod ad me deberetis mitti ad insinuandum ejusdem matris nostre propositum super isto et ecce hujusque [et non hucusque] nichil audivi. Unde satis miror. Testis est michi Deus quod super omnes viventes cupio ejus sentimentum super hoc facto habere et quia eidem scripsi et vobis, velitis saltem scripto michi aliquid indicare ut sciam quid desit michi. »⁶

Il n'ignorait pas les tensions qui existaient entre les deux camps. Ainsi lui avait-on rapporté qu'un certain « seigneur de Sienne » (*dominus de Sienes*) – Bernardin ? – avait dit à son *socius* que les frères présents auprès des sœurs colettines ne les aimaient pas, eux, les Observants désormais *sub vicariis*.⁷ Dans la même phrase, Maubert rapporte qu'à Boulogne-sur-mer, où est en train d'intervenir la fondation d'un nouveau couvent, certains ont reconnu que les Observants de Saint-Omer sont des religieux de valeur, mais portent une véritable macule de désobéissance.⁸ Un autre indice des tensions générées par cet activisme de l'Observance *sub vicariis* en sa genèse figure dans les réflexions jetées par un « colétan » sur une feuille accompagnant la translation de la confirmation, par Guillaume de Casal, des Constitutions de Colette pour les sœurs :

« [...] devons noté en ceste letre [...] et ausi le grand desir que [Guillaume de Casal] avoit à la reformation de l'ordre sans ilz fere point de division, comme fesoit la dite mere. Quar pire est division en toutes choses que deformation pourtant ne le doit-t-on point appellé grand frere lesqueulx aisses commencent toutes reformatons ; mais je croyt que se chescung se feut accorder à son opposition que maintenant l'ordre ne soit pas en telle division ; quar

5 Édition de l'original latin par U. d'Alençon, « Documents sur la réforme de S^{te} Colette en France », *Archivum Franciscanum Historicum* 2 (1909), 448-450.

6 *Ibid.*, 449.

7 *Ibid.* : « Dolens audivi quod dominus de Sienes [et non de Fienes] dixit socio meo quod fratres Sororum Collete non diligunt nos... ». S'il s'agit de Bernardin de Sienne, cela permet de dater la lettre, écrite le 17 octobre, de 1443 (Jean Maubert a été nommé le 13 juillet) ou 1444 (année de fondation, selon Ubald d'Alençon, du couvent de Boulogne, cité dans la missive), soit quelques mois avant ou, à la rigueur, après la mort de Bernardin (mai 1444).

8 *Ibid.* : « [...] et in Bolonia supra mare dicuntur aliqui narrasse, fratres isti de Sancto Audomero sunt valentes, sed non vellemus vivere et mori sicut ipsi, sicque notam magnam nobis coram aliis faciunt indicare, maculum pretendentes inobedientie. »

saint Bernardin estoit son viquere Quar pire est division en toutes choses que deformation ; pour- en ytalie sus les freres réformés sans bulle comme seur Collete faisoit par dessa soubt les ministres, et portant le d. St. Bernardin chapitroyt moult celuy qui ampeschoit (?) la bulle, disant quel avoit mis scisme en l'ordre de saint francois comme véritablement me l'a dit le v^{ez} pere Jehanz Tillot lequel avoit esté compaignon faillier [= fidèle] de s. Bernardin [...]. »⁹

Colette, de son vivant, et a fortiori après la mort d'Henry de Baume (1439), semble bien avoir été perçue comme le fer de lance, ou l'un des fers de lance du mouvement réformateur, et l'on se tromperait sans doute en concevant son rôle comme celui d'une « sainte vivante » instrumentalisée par des hommes. Elle rencontra Jean de Capistran en novembre 1442¹⁰, était, semble-t-il, estimée de Bernardin, et les rapports entre les deux volets de la réforme franciscaine (partisans et adversaires de l'autonomie institutionnelle) n'avaient pas encore connu, au début de la décennie 1440, la dégradation qui allait intervenir au cours des dix années suivantes. On peut se douter, toutefois, de la méfiance avec laquelle était considéré l'activisme des réformateurs italiens, qui plus est étroitement lié à la réaffirmation du pouvoir pontifical romain – ce facteur-là ayant été particulièrement lourd de conséquences dans l'Empire germanique.

Il faut avoir à l'esprit les termes de la lettre que Capistran envoya le 13 avril 1451 aux pères de l'Observance ultramontaine réunis à Barcelone. Rendant hommage à Jean Maubert, décédé quelques mois auparavant, il les exhortait à élire comme successeur de celui-ci un homme vertueux qui fût toujours en accord avec la volonté des frères en Italie (*adhaereat[que] semper voluntati Fratrum in Italia*) et qui, face aux événements pouvant surgir au déshonneur ou au préjudice de la famille observante, les rende, eux, les Italiens, plus assurés (*diligentissime certiores*), afin qu'ils puissent, grâce à leur proximité avec la Curie romaine, trouver remède adéquat.¹¹ En Hongrie, les Observants ne revendiquèrent pas, en 1457, d'être placés *sub ministris* mais *sub ministro*, ce qui réduit considérablement le degré de l'obéissance respectée par les frères (les vicaires hongrois développant toutefois systématiquement le thème de l'obéissance dans leurs *exhortationes* de la fin du

9 Transcription : U. d'Alençon, « Lettres inédites de Guillaume de Casal à Ste Colette de Corbie et notes pour la biographie de cette sainte », *Études Franciscaines* 19 (1908), 467-468.

10 H. Lippens, « S. Jean de Capistran en mission aux États bourguignons, 1442-1443. Essai de reconstitution de ses voyages et négociations à l'aide de documents inédits », *Archivum Franciscanum Historicum* 35 (1942), 263-66.

11 L. Wadding, *Annales Minorum*, tom. 6. Lyon 1648, 30, n°49 : « Admoneatur autem, ut de omnibus occurrentibus, quae ad dedecus vel incommodum aliquo pacto totius nostrae Familiae accidere possent, reddat nos Italicos diligentissime certiores, ut nos propinquiores Curiae Romanae valeamus de remedio opportuno providere. Inveniet sane omnes nos semper paratissimos ad vota, et ad utriusque Familiae defensionem, et tutelam. » Cette lettre est inventoriée sous le n°285 dans G. Gál, J. M. Miskuly, « A Provisional Calendar of St. John Capistran's Correspondence », *Franciscan Studies* 49 (1989), 341.

XV^e siècle et du début du XVI^e).¹² Marie-Madeleine de Cevins a souligné combien la demande de soustraction à l'autorité du vicaire de l'Observance cismontaine visait à se protéger de l'ingérence des dirigeants cismontains, mais aussi de la tutelle du provincial de Hongrie dans les affaires de la vicairie.¹³ Dans tous les cas, il faut pour les années 1440-1460 intégrer l'idée que le mouvement observant porté par les réformateurs italiens, cismontains et proches de Rome, a pu susciter de (très) vives réticences.

2. Les Constitutions d'Atya en perspective : une dialectique des textes

Pour cerner un peu mieux quels furent ces différentes dynamiques réformatrices, il n'y a pas d'autre chemin que de lire les textes censés modeler le *modus vivendi* de chacune. Quel est ce petit corpus ?

Il s'agit en premier lieu des Constitutions « martinienues » (*Declarationes generales et papales* de Martin V) de 1430, dues à Jean de Capistran.¹⁴ Celui-ci ne les renia pas ensuite, puisque ses Constitutions de 1443 renvoient à elles – ainsi qu'aux Constitutions « fariniennes » de 1354 – dans le chapitre X pour la correction des frères n'ayant pas respecté le vœu de chasteté, tandis que les Constitutions de l'Observance cismontaine (1461) stipulaient qu'elles devaient être respectées et lues aux frères afin qu'ils en aient connaissance.¹⁵ Assouplies dès leur promulgation, elles ont constitué l'horizon réformateur de plusieurs mouvements du XV^e siècle. Ceux qui étaient soucieux d'une observance plus stricte *sub ministris* leur donnèrent en effet une seconde chance en faisant d'elles la référence de leur vie franciscaine : *Reformaten* d'Allemagne, « Colétans » (Henry de Baume rédigeant en outre, on l'a vu, des statuts pour les religieux délégués auprès des sœurs) mais aussi, en partie, Observants hongrois jusqu'en 1499. Il fallait bien, en effet, que ces derniers aient un texte de référence, en sus des décisions des chapitres provinciaux et des Constitutions rédigées par Jean de Capistran en 1443 – qui ne pouvaient servir d'unique référence à l'Observance hongroise après l'érection de sa vicairie en 1448. Chacun des deux grands ensembles fut ensuite pourvu de statuts généraux, en 1451 à Barcelone pour l'Observance ultramontaine et dix ans plus

12 M.-M. de Cevins, *Les Franciscains observants hongrois, de l'expansion à la débâcle (vers 1450 – vers 1540)*. Rome 2008, 93.

13 *Ibid.*, 65-67.

14 *Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis Fratrum Minorum Sancti Patris Francisci*, 1. Naples 1650, 90-99, fautive sur plusieurs points. On peut la corriger avec Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, ms. theol. lat. qu. 220, f°15r°-55v° (Nicolas Lakmann, *Declaratio regule fratrum minorum martiniana vulgo nuncupata [...]*).

15 *Chronologia historico-legalis*, 107 (« Circa quod puniant delinquentes cum misericordia, et pietate, juxta determinationem Statutorum Guilielmi Farinerii, et Constitutionum nostrarum, Assisii editarum, ex dispositione fel. Recordationis Martini V Pape ») et *Archivum Franciscanum Historicum* 16 (1923), 498 : « 11. Item quod universaliter servantur Constitutiones Martini V facte Assisii in Capitulo generali, ita tamen quod non obligent ad peccatum mortale. [...] Et quod dicte Constitutiones legantur fratribus, exceptis prohemiiis, ita quod ipsarum fratres competenter possint habere notitiam. »

tard pour l'Observance cismontaine. Enfin, en Hongrie, les Conventuels furent réformés en 1454 et reçurent de nouveaux statuts, quarante-cinq ans avant leurs homologues « observants ».

Les deux textes hongrois n'ont pas la même signification. Les Statuts de 1454, pour les Conventuels, semblent avoir été conçus avant tout comme un complément des Constitutions générales (« fariniennes ») de 1354 ; ils insistent ainsi sur les aspects disciplinaires. Ceux-ci, comme les mesures relatives au fonctionnement administratif, sont également fortement marqués dans les Constitutions d'Atya (le chap. VII, qui est dans la Règle celui sur « la pénitence à imposer aux frères qui pèchent », est le plus développé), mais leur lecture donne davantage l'impression d'être face à un texte original, définissant les contours d'un *modus vivendi* franciscain propre à la *familia Hungariae*.¹⁶ Et pour cause : en 1499, cela faisait quarante ans que les Observants hongrois vivaient dans une véritable autonomie, avec des textes de référence forgés plus d'un demi-siècle auparavant – bref, ils avaient traversé la bouillonnante seconde moitié du XV^e siècle en grandissant seuls, en une croissance ponctuée, tous les deux ou trois ans, des chapitres provinciaux.

Les Constitutions d'Atya témoignent d'un souci didactique très marqué ; il s'agit d'expliquer la Règle.¹⁷ Le premier chapitre de celle-ci, qui est l'un des plus courts, fait l'objet d'un développement important au début de la seconde partie des Constitutions (toute une première partie étant consacrée aux offices) : y est déroulée une classification des différents types de *praecepta* et *monitoria*. Dans les Constitutions martinienues également, au premier chapitre de la Règle correspond le chapitre le plus long, en une conséquence logique du développement de quelques principes qui étaient autant de clés de voûte de la vie des Mineurs, et en particulier de celui que François avait placé en tête : « observer le saint Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ. »¹⁸

À la lecture des Constitutions d'Atya, on est frappé par leur très faible intertextualité avec les autres écrits réglementaires franciscains du XV^e siècle. L'un des très rares cas de reprise d'un passage présent dans la législation antérieure est celui des Constitutions martinienues relatif aux prédicateurs (chap. IX), absent ensuite des Constitutions de 1443 comme de 1461. Il y est mentionné que les sermons ont pour fonction d'affirmer l'orthodoxie et ne doivent pas porter atteinte à la liberté de l'Église romaine, ni servir à la critique du clergé, d'un ordre religieux ou même à citer nommément une personne en matière criminelle.

16 Les Constitutions d'Atya ont été éditées par I. Batthyány, *Leges Ecclesiasticae Regni Hungariae et provinciarum adiacentium*, III [désormais : LERH]. Claudiopoli 1827, 609-635 ; en attendant une nouvelle édition critique, on peut corriger avec Alba Iulia, Batthyaneum, (Szentiványi R.) II. 148 [désormais : AIB], f°1r°-30r°, dont j'ai pu consulter la copie numérisée grâce à Marie-Madeleine de Cevins, que je remercie. La formule *familia Hungariae* figure dans le chap. VIII, où sont précisées les modalités d'élection du vicaire (LERH, 631 et AIB, f°22r°).

17 En témoigne une expression comme *ad sane intelligendum praedicta sciendum, quod...* (LERH, 627 et AIB, f°18r°).

18 *Chronologia historico-legalis*, 91-92 et Berlin, Staatsbibliothek, ms. theol. lat. qu. 220, f°15r°-29r°.

« Insuper caveant predicatorum predicti nequando predicare presumant quidquam contra libertatem Sacrosancte Romane Ecclesie vel ecclesiasticis personis detrahere, vel (quod absit) scandalum contra clerum vel religionem aliquam excitare aut personam aliquam presentem criminaliter nominare. Si quis autem contrarium attemptaverit, puniatur ad arbitrium presidentium secundum delicti quantitatem. Simili quoque pena puniatur quicumque detestabiles errores contra fidem catholicam vel contra bonos mores maxime in detestando bonos fructus penitentie et austeritatis vite exaltando carnalem amorem predicaverit et de hiis praelati sint solliciti. »¹⁹

On a, ici, une plongée directe dans le texte normatif de 1430, avec une adaptation par la suppression de la référence au Hussitisme. Le fait que les Constitutions d'Atya et celles de 1461 soient très différentes paraît significatif : l'Observance hongroise de la seconde moitié du XV^e siècle est ancrée dans l'héritage des années 1430-1440, mais elle a construit son propre modèle.²⁰ Pour essayer de le cerner, il faut lire les Constitutions de 1499 en appliquant une sorte de dialectique avec les deux textes principaux réglant la vie « observante » avant que le régime des vicaires ne soit figé dans les cadres cismontains / ultramontains, c'est-à-dire les Constitutions de 1430 et de 1443. Le silence des Constitutions d'Atya sur certains points peut en effet s'expliquer par le fait qu'ils ont été considérés comme déjà *réglés* par la législation antérieure. La lecture des trois textes, toutefois, montre combien les accents ne sont pas les mêmes, ou ne sont pas toujours placés au même endroit. Ainsi des *suspecta consortia* (« relations suspectes ») du Chapitre XI de la Règle, que Capistran détailla en les élargissant à tout rassemblement pouvant être considéré comme tel²¹ : les Constitutions d'Atya les abordent, sans renvoyer au texte de 1443 et sans réelle correspondance avec celui-ci.

Un exemple de lecture « dialectique » des Constitutions d'Atya peut être fourni par les mesures concernant les pratiques économiques, domaine dans lequel les Constitutions martinienues, issues d'une recherche de consensus, sont ambiguës et floues.

19 AIB, f°23v° et LERH, 633 (corriger : *criminaliter* au lieu de *terminaliter*). Le passage des Constitutions martinienues est le suivant : « Caveant omnino Praedicatorum predicti, ne aliquando praesumant, quodcumque contra libertatem S. Romanae Ecclesiae, vel ecclesiasticis personis detrahere ; vel, quod absit, scandalum contra clerum, vel religionem aliquam excitare, aut personam aliquam praesentem criminaliter nominare : quin potius contra hereses, et schismata populos digne, et fideliter animare, et orthodoxae fidei veritatem firmare, maxime contra praesentem sathanicam, et damnatam heresim Hussitarum, contra quos in aliqua parte sermonis, prout videbitur expediens, invehat » (*Chronologia historico-legalis*, 94-95).

20 Le fait que le codex AIB contienne les *declarationes sancti Bernardini de Senis super regulam fratrum minorum* de 1440 (f°70-71v°) et les Constitutions de 1443 (f°72-84v°), pas celles de 1461, a sans doute du sens.

21 Constitutions de 1443 pour l'Observance cismontaine, chap. XI (*Chronologia historico-legalis*, 108) : « (intelliguntur autem suspecta consortia, non solum de mulieribus, sed etiam de suspectis familiaritatibus quibuscumque, sive cum secularibus personis, sive etiam cum ipsis fratribus nostri ordinis noviciis, sive professis) [...] »

Sur la propriété, dont elles donnent une véritable définition, les Constitutions de 1499 sont beaucoup plus développées que celles de 1430.²² Le souci de clarification apparaît aussi nettement dans l'évaluation de « l'aumône notable », d'un montant de « 6, 7, 8 et 10 florins et plus. »²³ La quête, en revanche, n'a pas été abordée avec plus de précision en 1499 qu'en 1430, puisque rien n'est dit de ses modalités ; seules les Constitutions de 1443 mentionnent, au milieu d'autres fonctions, le rôle des *questuarii* envoyés par le gardien.²⁴ Ce qui a primé, à Atya, a surtout été la volonté de distinguer ce qui était acceptable – et ce qui ne l'était pas – du point de vue de l'insécurité économique : ainsi les frères ne pouvaient-ils recevoir une aumône *perpetuam ad vitam* de la part d'un quelconque donateur, mais l'interdiction sautait, « sans scrupule de conscience », dans le cas d'une aumône faite *ex donatione annuatim*. On n'est pas loin, ici, du revenu régulier...²⁵

Le texte de 1499 interdit toute quête d'argent dans l'église *vel alibi*, et tout usage de cassettes [*cippi*] ou de troncs pour recevoir de l'argent (Chap. IV).²⁶ Au moment des intenses débats des premières années du système vicarial – en particulier entre le ministre saxon Matthias Döring et Jean de Capistran –, qui furent aussi les années d'intégration des Observants hongrois à l'Observance cismontaine, cette question de l'acceptation des offrandes pécuniaires dans des troncs était un point de clivage important.²⁷ Les Constitutions d'Atya portent donc là un marqueur assez net d'un *propositum* observant plus strict que celui de la « voie moyenne ».

Les offrandes devaient être remises aux mains du procureur du couvent (chap. IV), appelé *confrater* de façon originale par rapport au reste de la législation de l'Ordre.²⁸ Le passage relatif au chap. III de la Règle évoque le nécessaire contrôle de la circulation des religieux :

« Custos vero extra suae custodiae, et guardianus extra suae guardianae terminos fratres non mittant, nisi urgente necessitate, vel evidenti utilitate cogantur. »²⁹

L'interdiction faite à un custode d'envoyer des frères hors des limites de sa custodie et à un gardien hors des limites de sa *guardiania* était une prescription des

22 « appropriare vero est rem suam propriam facere, sive in suum dominium convertere [...]. Interdicitur insuper eisdem omnis superfluitas quae attenditur in numero. Ideo duo superfluunt, si unum sufficit, *in quantitate* ideo multum superfluit, si modicum sufficit. *Insumptuositate* ideo praetiosum superfluit, si vile sufficit » (LERH, 618 et AIB, f°10v°-11r°).

23 LERH, 613 et AIB, f°4v°.

24 Les quêteurs sont évoqués au milieu d'autres frères exerçant des fonctions, entre les infirmiers et les cuisiniers, lorsque le chapitre X précise le but de la visite annuelle du vicaire provincial dans chaque communauté (*Chronologia historico-legalis*, 107).

25 LERH, 626 et AIB, f°17v°.

26 LERH, 623 et AIB, f°15r°.

27 Voir L. Viallet, *Les sens de l'observance. Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (vers 1450 – vers 1520)*. Münster 2014, 95-113.

28 LERH, 623 et AIB, f°15r°. À ma connaissance, ce terme n'est utilisé que dans les Constitutions d'Atya.

29 LERH, 622 et AIB, f°14r°.

Constitutions fariniennes de 1354.³⁰ Le terme de *guardiania*, pour désigner le ressort dans lequel le gardien exerçait son autorité, n'y est utilisé qu'une seule fois ; en dehors d'une citation dans les Constitutions de 1430 et d'une autre dans celles de 1443 (*in suis guardianatibus* dans les deux cas), il ne se rencontre pas dans les textes législatifs postérieurs. Enfin, pour désigner les aires de prédication et de quête, les Constitutions d'Atya utilisent le mot de *contractae* (chap. VI), non celui de « termes ».³¹

3. La vie franciscaine dans l'Observance hongroise : quelques marqueurs

Une lecture attentive des Constitutions d'Atya permet d'appréhender la façon dont a été modelée une forme de vie franciscaine assez originale, marquée par la dynamique de *observantia* mais encore inscrite, sur bien des points, dans la filiation des expériences de *via media*. Les conditions de réception dans l'Ordre, la question des études, celles de l'office divin et de la prière en témoignent.

L'entrée dans l'Ordre

Les Observants hongrois optèrent pour un âge minimum de quatorze ans et l'exigence de naissance légitime, comme leurs homologues conventuels réformés depuis 1454³². On était là dans la conformité avec les Constitutions martinienues de 1430³³ et, au-delà, avec la norme fixée par les Conventuels et énoncée dans les Constitutions fariniennes de 1354. L'Observance « institutionnelle » eut le souci de revenir à un seuil supérieur : seize ans et exigence de naissance légitime pour les Observants ultramontains, en 1451³⁴ ; dix-huit ans pour l'Observance cismontaine, en 1461, dans la continuité des Constitutions de 1443, celles-ci ne faisant toutefois aucune mention de la nécessité d'une naissance légitime.³⁵ Pendant quelques années, l'Observance cismontaine, « capistranienne » ou à tout le moins « italienne » s'est donc distinguée par son abandon de cette exigence, avant d'y revenir dans les Statuts de 1461 — qui réaffirmèrent en fait une décision du chapitre de L'Aquila en 1452.³⁶ Au total, les Observants hongrois ne se sont pas alignés sur les prescriptions de Capistran et de l'Observance cismontaine ; ils se situent dans la ligne de consensus fixée en 1354 puis 1430, et du côté des « Conventuels » plutôt que des Observants *sub vicariis*.

30 *Archivum Franciscanum Historicum* 35 (1942), 103 (chap. V, art. 5).

31 *LERH*, 626 et AIB, f°17v°.

32 *LERH*, 619 et AIB, f°11r°-v° ; Constitutions de 1454 pour les Conventuels réformés, chap. IX, éd. dans *Archivum Franciscanum Historicum* 64 (1971), 97.

33 *Chronologia historico-legalis*, 92.

34 *Archivum Franciscanum Historicum* 38 (1945) [mais 1948], chap. I, art. 1, 125.

35 *Archivum Franciscanum Historicum* 16 (1923), 497 (Constitutions de 1461, art. 6) ; *Chronologia historico-legalis*, 103 (Constitutions de 1443, chap. II).

36 *Archivum Franciscanum Historicum* 16 (1923), 501, art. 34 et n. 4. L'article précise d'ailleurs que les « illegitimi [...] jam recepti non assumantur ad dignitates. »

Les études

Rien n'est dit sur les études dans les Constitutions d'Atya, contrairement aux Statuts réformateurs de 1454, qui ordonnent que quatre couvents deviennent des lieux de formation pour les jeunes frères, parmi lesquels deux seront chaque année envoyés étudier hors de la province.³⁷ Les Constitutions martinienues comportent, dans le chapitre X, un passage en faveur de la promotion des études parmi les frères qui en paraissent aptes, puisque « la science est don de Dieu, armure pour défendre la sainte foi catholique, couronne de l'Ordre, lumière de la vérité et voie pour les peuples avançant dans les ténèbres ».³⁸ Treize ans plus tard, les mots semblent presque avoir manqué à Capistran pour caractériser l'*officium predicationis* ;³⁹ or, à l'importance de la prédication était liée l'importance de la formation des frères. Celle-ci était couronnée par la théologie, qui permettait de « distinguer la vérité de la foi et la sincérité des mœurs, de la saleté des vices et de la souillure de la fausseté des hérétiques ».⁴⁰ Capistran faisait de l'instruction une arme pour le combat contre l'hérésie ; mais il la liait aussi étroitement, et plus largement, à la formation des jeunes frères dans le respect de la vraie vie franciscaine, qui avait valu au mouvement qu'il dirigeait le nom de « frères de l'Observance ».⁴¹ Le moins que l'on puisse dire, c'est que les Observants hongrois, si l'on se fonde sur les Constitutions de 1499, n'ont pas repris ce flambeau-là... ou ont jugé qu'il n'était pas nécessaire de revenir sur cette question, compte tenu de ce qui avait été précisé plus de cinquante ans auparavant.

37 *Archivum Franciscanum Historicum* 64 (1971), 99-100 (chap. X).

38 « [...] scientia donum Dei sit, armatura ad defendendam sanctam fidem catholicam, corona ordinis, lumen veritatis et via in tenebris ambulantium populorum ». La ponctuation est ajoutée par mes soins. Je cite ici le texte de Berlin, Staatsbibliothek, ms. theol. lat. qu. 220, f°38v°, car la version imprimée dans la *Chronologia historico-legalis*, 95, est déficiente : ainsi peut-on y lire *et vita in tenebris ambulantium* à la fin du passage cité.

39 *Chronologia historico-legalis*, 106 (Constitutions de 1443, chap. IX) : « [...] est substantamentum fidei christianae, lumen veritatis, schola virtutum, ruina vitiorum, via salutis, doctrina morum, camera sanctitatis, tribunal iudicii, cruciatus demonum, clausura infernorum, janua celorum, confirmatio justorum, reductio peccatorum, et instructio omnium rationabilium animorum [...]. »

40 *Ibid.* : « [...] discernere veritatem fidei, et sinceritatem morum, ab immunditia vitiorum, et spurcitia falsitatis haeticorum. »

41 *Ibid.* : « Hinc, et Sanctissimus D. N. Eugenius Papa IV [...] pluries mihi innuit, sicut nonnulli reverendissimi domini cardinales suaserunt, ut in qualibet provincia curarem providere de bona instructione juvenum, tam in scientiis, quam in moribus, et exemplari vita Observantiae Regularis : ut nomen nobis impositum (fratrum videlicet de Observantia) ex consequentia rei suum laetum, et perfectum consequatur effectum in cunctis pertinentibus ad salutem. »

L'office divin

La question de l'office divin nous offre un jalon fort, puisque dans les Constitutions d'Atya elle donne lieu au seul « réemploi » clair – avec le passage, plus court, sur la prédication. Le texte de 1499 (chap. III, 1) reprend en effet les prescriptions les plus importantes relatives au chant dans la législation franciscaine, celles des Constitutions « bénédictines » de 1336 (chap. I, 1-2) :

« Quod clerici faciant divinum officium secundum ordinem Sancte Romane Ecclesie. [...] quod ante missarum et horarum principia fratres omnes, quos causa rationabilis non excusat, ad chorum convenient, Domino preparaturi corda sua. Ibique sine discursu, murmure, risu et aliis vagis et vanis aspectibus, sub silentio in pace, cum debita maturitate permaneant, cantent et orent, et usque in finem unanimiter perseverent. Quia vero cantus ecclesiasticus divinae laudis est sacrificium non solum eorum qui psallunt, sed etiam auditorum edificatio esse debet, ideo divinas laudes integre, attente, honeste ac religiose persolvant, gestus leves et cantus dissolutos et fractos omnino declinent, tractim psallant debito more, incepta que simul canenda sunt simul continuent, simul pausent, hoc addito quod de cantu ubi fratres pauci sunt, qui non sufficerent ad cantandum, vel alia rationabili causa, praelati possint dispensare cum viderint expedire [...]. »⁴²

Issu d'un texte d'inspiration monastique et des seules constitutions générales données à l'Ordre des Frères mineurs par un pape (le cistercien Benoît XII), ce passage est un marqueur important de la législation franciscaine dans les domaines du silence et de la liturgie. Au XV^e siècle et au début du XVI^e, le chant n'a pas donné lieu à d'importants développements dans les textes générés par les mouvements réformateurs franciscains, ni à des évolutions très tranchées du *propositum vitae*. Le passage des Constitutions bénédictines est repris mot pour mot, ou quasiment,

42 LERH, 621 et AIB, f°13r°. Le texte des Constitutions bénédictines est le suivant : « [...] quod ante missarum et horarum principia fratres dicti ordinis omnes, quos causa rationabilis non excusat, ad chorum convenient, praeparaturi Domino corda sua, ibique sine discursu, murmure, risu et absque vagis et vanis aspectibus sub silentio, in pace et cum debita gravitate permaneant, cantent et orent et usque in finem unanimiter perseverent. Quia vero cantus ecclesiasticus divinae laudis sacrificium fructusque labiorum canentium non solum eorum, qui psallunt, sed etiam auditorum aedificatio esse debent, eosdem fratres hortamur in Domino, ut divinas laudes integre, attente, honeste et religiose persolvant ; gestus leves et cantus dissolutos seu fractos omnino declinent, tractim psallant debito more ; incepta, quae simul cantanda fuerint, simul continuent, simul pausent » (*Bullarium Franciscanum sive romanorum pontificum constitutiones, epistolae, diplomata tribus ordinibus [...] concessa*, 6. Rome 1902, 26). L'édition donnée par M. Bihl, « Ordinationes a Benedicto XII pro fratribus minoribus promulgatae per bullam 28 novembris 1336 », *Archivum Franciscanum Historicum* 30 (1937), 334, ne diffère pas. Entre ce passage et sa reprise dans les autres textes (en particulier dans les Constitutions d'Atya), il existe quelques divergences syntaxiques, sur lesquelles je ne m'attarde pas.

dans les Constitutions martinienues de 1430 (chap. III).⁴³ Les mêmes directives sur le chant ont été insérées dans les Constitutions de Barcelone (1451) pour l'Observance ultramontaine⁴⁴ ; du côté cismontain, il ne fut pas jugé utile, soulignons-le, de revenir sur cette question lorsque la *congregatio generalis* de 1461 rassembla les décisions de chapitres antérieurs dans de nouveaux statuts ; dix-huit ans auparavant, Capistran avait renvoyé aux Constitutions bénédictines.⁴⁵

Dans le monde des Franciscains observants, donc, qu'ils soient restés sous l'autorité des ministres ou aient franchi le pas de l'autonomie institutionnelle, la façon dont était considéré le chant liturgique n'a pas marqué de lignes de ruptures, au moins pour ses traits principaux. Le comportement des frères devait exclure les gestes « légers » (*gestus leves*) : la formule, sobre, englobait toute posture trop expressive, jusqu'au comportement de l'acteur, voire à des poses que d'autres textes auraient qualifiées de lascives ou féminines. Sur la façon de chanter, les réformes franciscaines n'ont cessé de réaffirmer le *cantus planus*, entendu comme opposé au *cantus dissolutus* ou *fractus*. Ce dernier était fondé sur la notation mesurée (système abstrait représentant les durées relatives des notes), impliquait des ruptures de rythme et des modulations de la voix et était associé à l'essor des pratiques polyphoniques. Le passage des Constitutions bénédictines repris dans les textes du XV^e siècle insiste sur la congruence vocale, le plain-chant devant en outre gommer les irrégularités rythmiques. Sans doute y eut-il, toutefois, certaines différences dans l'exigence.

43 *Chronologia historico-legalis*, 93, corrigé à partir de Berlin, Staatsbibliothek, ms. theol. lat. qu. 220, f°31r°-v° : « [...] quod ante horarum et missarum principia fratres omnes quos causa rationabilis non excusat, ad chorum convenient, Domino praeparaturi corda sua ibique sine risu, murmure, discursu, vanis et vaghis aspectibus, sub silentio et pace, cum debita gravitate permanent, cantent et orent et usque ad finem unanimiter perseverent. Quia vero cantus ecclesiasticus divinae laudis et Sacrificium fructusque labiorum canentium non solum eorum qui psallunt, sed etiam auditorum edificatio esse dicimus, eosdem fratres hortamur in Domino, ut divinas laudes integre, attente, honeste et religiose persolvant, gestus leves et cantus dissolutos et fractos omnino declinent, sed tractim psallant debito more, incepta que simul cantanda fuerint simul continent, simul pausent. Hoc addito, quod circa cantum, in locis ubi pauci sunt Fratres, qui non sufficerent ad cantandum, vel alia rationabili causa, Praelati possint dispensare, cum viderint expedire. »

44 *Archivum Franciscanum Historicum* 38 (1945), 127-128 : « 1. [...] quod ante missarum et horarum principia fratres omnes, quos causa rationabilis non excusat, ad chorum convenient, "praeparaturi Domino corda sua", ibique sine discursu, murmure, risu et absque vagis et vanis aspectibus sub silentio, in pace et cum debita gravitate permanent, cantent et orent et usque in finem "unanimiter perseverent". 2. Hortamurque in Domino, ut divinas Laudes integre, attente, honeste ac religiose persolvant, gestus leves et cantus dissolutos seu fractos omnino declinent, tractim psallant debito more, incepta quae simul cantanda fuerint, simul continent, simulque pausent. [...] 3. De legendo autem sine nota in aliquibus conventibus seu locis fiat secundum dispositionem praelatorum. »

45 *Chronologia historico-legalis*, 104 (Constitutions de 1443 pour l'Observance cismontaine, chap. III) : « Clerici faciant officium divinum secundum ordinem Sanctae Romanae Ecclesiae. De reliquis autem circa divinum officium, servetur Constitutio Benedicti, quam maxime, ut gestus leves et cantus dissolutos et fractos in divinis officiis et missarum solemnibus fratres omnino declinent, et vitent. »

Les Constitutions bénédictines (I, 3), en effet, stipulaient que toutes les heures fussent dites (*dicatur cum nota*).⁴⁶ En 1451, le Chapitre de l'Observance ultramontaine avait envisagé qu'en certains couvents ou *loci* les heures fussent récitées *sine nota*, c'est-à-dire en un chant psalmodié, sur le même ton, sans les inflexions de la tonalité (*cum nota*).⁴⁷ Il s'agissait là d'une mesure destinée à prendre en compte la difficulté qu'il pouvait y avoir, pour certaines communautés, à assurer un chant choral correct, tant en raison de l'effectif réduit des frères que de leurs capacités. Les Constitutions martinienues avaient en effet ouvert la porte à une adaptation, en permettant que l'on ne chantât pas là où les frères étaient trop peu nombreux.⁴⁸ Cette prescription se retrouve, soixante-dix ans plus tard, dans les Constitutions de l'Observance hongroise.⁴⁹ Lors du Chapitre d'Atya furent définis précisément les jours et les couvents où la messe pouvait être chantée et ceux où elle devait être lue. Sur ce point, les Constitutions étaient clairement plus précises que les textes de 1443 et 1461 pour l'Observance cismontaine. Dans dix couvents, messe et vêpres devaient être chantées (tous les jours, précise le texte, de façon contradictoire avec ce qui suit), mais les jours de fêtes simples et des fêtes les vêpres devaient être lues, sauf dans le couvent de Buda où l'on devait chanter quotidiennement. Dans les autres *loci*, lors de ces fêtes simples et en semaine ni la messe, ni les vêpres ne devaient être chantées, mais seulement lues d'une voix articulée (« *sed expressa tantummodo voce legantur* »).⁵⁰ Lors des fêtes doubles et semi-doubles, ainsi que pendant leur octave, les messes devaient être chantées et les vêpres devaient l'être aussi si cela pouvait être fait de bonne manière (*bono modo*). Il s'agissait donc à la fois d'un choix de sobriété et de la prise en compte des limites inhérentes aux moyens des communautés. Cet aspect-là est essentiel, pour comprendre véritablement la place du chant dans les mouvements observants.

En fait, la réforme de *observantia* entendait réaffirmer une exigence, celle du plain-chant et du « rejet des pratiques d'improvisation polyphoniques associées

46 *Bullarium Franciscanum*, 26 (et M. Bihl, « Ordinationes a Benedicto XII », 334) : « Ordinamus etiam, quod in singulis ordinis praedicti conventibus hora sexta, sicut aliae horae, cum nota dicatur ».

47 *Archivum Franciscanum Historicum* 38 (1945), 128 : « De legendo autem sine nota in aliquibus conventibus seu locis fiat secundum dispositionem praelatorum ». L'éditeur, le Père M. Bihl, a souligné que cela était contraire aux Constitutions de 1336 (*ibid.*, n. 2).

48 *Chronologia historico-legalis*, 93 : « [...] ubi pauci sunt Fratres, qui non sufficerent ad cantandum, vel alia rationabili causa, Praelati possint dispensare, cum viderint expedire ».

49 Chez les Franciscains hongrois « conventuels », qui firent eux aussi l'objet d'une réforme, les statuts de 1454 exigèrent que l'office divin fût dit *plane et distincte* et que, s'il ne pouvait être chanté, il fût lu avec la plus grande dévotion *cum punctis*, c'est-à-dire avec un minimum d'accentuation et non en une psalmodie pure. Voir *Archivum Franciscanum Historicum* 64 (1971), 92 (chap. I) : « [...] et dicatur divinum officium plane et distincte, et si non posset cantari, legatur cum maxima devotione cum punctis : [...] ».

50 *LERH*, 621 et *AIB*, f°13v°. Couvents où la messe et les vêpres devaient être chantées : Esztergom, Buda, Pest, Újlak (Ilok, Croatie), Sárospatak, Marosvásárhely (Târgu Mureș, Roumanie), Szécsény, Nagybánya (Baia mare, Roumanie), Nyírbátor, Varadinum (Oradea, Roumanie).

au *cantus fractus* »⁵¹ ; mais il s'agissait là de ce qui était demandé aux frères au XIV^e siècle, de sorte qu'en ce qui concerne le chant l'Observance apparaît davantage comme une réaffirmation de la norme que comme un retour aux origines (lesquelles ?) en forme de rupture. Plus caractéristique des mouvements observants semble avoir été la limitation du chant à la messe, voire à certains jours marqués d'une particulière solennité. Sur ce point, on peut penser, comme Lázaro Iriarte, que le fait d'autoriser le chant lors de la messe conventuelle quotidienne et aux vêpres a répondu, chez Jean de Capistran, à un souci de consensus.⁵² Dans sa lettre au gardien de Nuremberg Albert Puchelbach en novembre 1452, il enjoignait que les novices apprennent le chant ; mais il soulignait bien que priorité devait être donnée à l'oraison, et que le chant devait être réservé à la messe et aux vêpres.⁵³ Dans les Constitutions de 1443, une telle limitation n'est pas affirmée clairement ; mais, dans ce domaine comme dans d'autres, il semble qu'un raidissement soit intervenu au sein de l'Observance cismontaine au milieu du XV^e siècle. Tardives, les Constitutions d'Atya (1499), forgées au sein d'une branche de la famille franciscaine porteuse d'un héritage de l'Observance cismontaine, en témoignent. À Neisse (Silésie), en janvier 1510, d'après une chronique observante, au moment des affrontements publics entre Conventuels (*Reformaten*, emmenés par le custode de Breslau Benoît de Löwenberg et le provincial Louis Henning) et « Bernardins », on reprocha notamment à ces derniers de ne pas chanter les heures.⁵⁴ Un tel choix semble donc avoir été une « marque de fabrique » des Observants cismontains en Europe centrale.⁵⁵

51 F. Guilloux, « Les livres de chant des récollets », in *Les Récollets. En quête d'une identité franciscaine*. Sous la dir. de C. Galland, F. Guilloux, P. Moracchini, Tours 2014, 279.

52 L. Iriarte, *Histoire du franciscanisme*. Paris 2004 (trad. fr.), 144.

53 *Chronica Fratris Nicolai Glassberger Ordinis Minorum Observantium*. Florence (Quaracchi) 1887 (*Analecta Franciscana*, II), 342 : « Placet mihi, quod novitii discant cantare, magis tamen placeret, ut discerent plorare et orationi vacare : quia quotidie cantare parit vobis Fratrum penuriam, mentem vagam deducit et adeo tempus consumit, ut nullus vestrum evadere possit in officio praedicandi clarus et peritus ; propter quod magna sequitur animarum iactura. Ideo debetis restringere ipsos cantus vestros ad Missam solum et officium vespertinum ».

54 F. Doelle, *Die Observanzbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz bis zum Generalkapitel von Parma 1529*. Münster 1918, annexe n°7, 226 : « Allegantes contra nos, quod non haberemus studia neque horas caneremus, ipsi essent de vera et regulari observancia, nostram observanciam non mediocriter infamantes, asserentes nos verecundari paterni nominis sancti Francisci, et faceremus nos nuncupari Bernardinenses et ipse sanctus Bernhardinus, si non esset canonisatus propter separacionem a conventualibus, nunquam canonisaretur, quasi ecclesia errasset in sua canonisacione. Ecce perfidia pessimorum obstinatorum deformatum ! »

55 Tout du moins de ceux qui, à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e, furent dans la rivalité et le combat face à des communautés de Frères mineurs partisans de la réforme, mais sans rupture avec la hiérarchie de l'Ordre. Les choix semblent avoir divergé d'une vicairie observante à l'autre, puisque, comme on l'a vu, les Constitutions de 1461 ne proscrivaient pas le chant des heures. Je l'ai signalé en reprenant le dossier du chant au chœur dans L. Viallet, « Le démon de midi. Exercice, prière et chant liturgique chez les Franciscains (XV^e - début XVI^e siècles) », in *La musique, le sacré et la société d'Ancien*

Il est aussi un marqueur fort de l'identité observante *sub vicariis*, en particulier cismontaine : ce qui est relatif à la dévotion au Nom de Jésus. À chaque fois qu'était dit celui-ci, les frères observants hongrois devaient adopter une attitude de vénération, la tête inclinée :

« [...] et ubicumque dicitur mellifluum nomen Jesu, reveantur fratres devota Capitis inclinatione, et alia fiant prout in ordinario continentur. »⁵⁶

Rien de semblable ne figure dans les Statuts de 1454 pour les Conventuels réformés, ce qui n'est pas surprenant. Au Chapitre provincial de Buda, en 1515, donc après la réintégration de la province observante hongroise dans l'Observance cismontaine, ce marqueur identitaire fut souligné de nouveau, par l'injonction d'une véritable incorporation de l'Écriture :

« Circa divinum officium sancitum est quod ad illud verbum evangelii "Ecce ancilla Domini" et ad illud Apostoli "In nomine Jhesu omne genu flectatur" a fratribus genuflectatur juxta Constitutiones generales. »⁵⁷

Les Constitutions d'Atya prévoyaient des génuflexions à l'écoute de certaines paroles (*Verbum Caro factus est*, les paroles du Symbole *Homo factus est*, celles de Matthieu 2, 11 et *proidentes adoraverunt eum*)⁵⁸ mais pas de ces mots de Paul, Philippiens 2, 10.

Prière et oraison mentale

La sobriété de la prière chorale a-t-elle été « inversement proportionnelle au développement de l'oraison mentale »⁵⁹ ? Ce n'est pas ce que les Constitutions d'Atya, avec d'autres textes, incitent à penser ; car de méditation ou d'oraison mentale, il n'est pas question... Sont également absents le terme de *recollectio* comme le verbe *se recolligere* – utilisé dans les statuts d'Henry de Baume pour les Colétans⁶⁰ –, qui sont des mots étrangers à la législation du monde observant cismontain et que Capistran n'utilisait pas. On a là un indice de plus tendant à prouver que la *récollection* s'est propagée, dans la seconde moitié du XV^e siècle, par le biais des

régime. Mélanges offerts à Bernard Dompnier. Sous la dir. de C. Davy-Rigaux, G. Goudot, B. Hours, D.-O. Hurel, Turnhout, sous presse.

56 LERH, chap. III, 621 et AIB, f°13r°-v°.

57 AIB, f°88v°.

58 AIB, f°13r° et LERH, 621.

59 Guilloux, « Les livres de chant des récollets », 279.

60 Les statuts d'Henry de Baume pour les Colétans précisent que le confesseur des religieuses et son *socius* pouvaient, le dimanche (jour d'interdiction de la quête), s'ils n'étaient pas pris par le service des sœurs, se livrer à la prédication auprès des fidèles (Lippens, « Henry de Baume coopérateur de S. Colette », 263-264, art. 12-13) ; de retour, ils devaient se livrer à l'oraison dans la solitude de la cellule, revenir en eux-mêmes dans l'union avec l'amour divin. L'article 40 utilise le verbe *se recolligere* et fait référence au précepte de Matthieu 6, 6 : « tu autem cum orabis intra in cubiculum tuum et cluso ostio tuo ora Patrem tuum in abscondito et Pater tuus qui videt in abscondito reddet tibi » (*ibid.*, 269).

réseaux de l'Observance ultramontaine, depuis l'espace français (et ibérique ?) vers le nord de l'Allemagne et la province de Saxe.⁶¹ Si les mouvements observants du XV^e siècle firent de la prière individuelle et silencieuse (oraison mentale, méditation, récollection) un élément essentiel de leur vocation comme de leur identité, l'Observance hongroise ne semble pas avoir marqué ce domaine-là d'un accent particulièrement appuyé.

Dans le chap. V consacré au travail des frères, il faut noter que le texte de 1499, sur ce point comme dans d'autres, ne mentionne pas les Constitutions de 1443 : Capistran y avait introduit la notion de *spiritualia exercitia*, dans une optique de complémentarité avec les activités physiques, mais pour souligner combien l'oraison, les louanges divines et l'office régulier devaient primer sur toute autre activité, qu'il s'agît d'un travail corporel, d'activités intellectuelles ou même spirituelles (prédication, confession, direction de conscience).⁶² On peut certes considérer qu'un silence résultait de la volonté d'éviter une inutile redondance, et en outre les Constitutions d'Atya sont particulièrement précises sur la façon dont il convenait de se comporter, dans le déroulement de la journée, afin de ne pas éteindre l'esprit de dévotion⁶³ ; mais on peut aussi penser que la faiblesse de ce marqueur fort de l'identité observante qu'était l'oraison mentale a du sens.

Les Constitutions pour l'Observance cismontaine rédigées par Capistran en 1443, malgré un ton moins consensuel et un côté plus « déclamatoire » que celles de 1430, n'étaient pas un texte de rupture, mais offraient encore un outil d'intégration à la structure de l'Ordre, dans l'obéissance au pape. Un demi-siècle plus tard, les Constitutions d'Atya ont incontestablement doté les Observants hongrois d'un texte marquant leur identité spécifique – fait d'un *propositum* plus strictement observant, mais encore assez « mixte » – et d'une autonomie administrative qui rendait possible la réintégration dans le giron de l'Observance *sub vicariis*. En définitive, ce parcours dans les textes en dit presque davantage sur les autres mouvements de « voie moyenne » qu'ont été les Colétans et les *Reformaten* : ils ont certes traversé la seconde moitié du XV^e siècle (avec un certain succès, grâce au soutien des princes, comme les Colétans en Bourgogne et Savoie), mais avec le recul – et en une vision volontairement téléologique – on peut considérer qu'ils étaient battus d'avance, ou plutôt destinés à être absorbés, faute d'un réaffermissment de leurs spécificités franciscaines après 1430.

61 Voir L. Viallet, « La vie rêvée des Anges. À propos de la prière mentale dans l'Observance franciscaine du XV^e siècle », *Études franciscaines*, n. s. 2, fasc. 2 (2009), 365-373, et « Prière au cloître et refus du monde dans la législation franciscaine du XV^e siècle », in *Le Silence des frères, l'exemple des saints*. (Identités franciscaines à l'âge des réformes 2.) Sous la dir. de F. Meyer, L. Viallet, Clermont-Ferrand 2011, 91-104.

62 *Chronologia historico-legalis*, 105 (chap. V).

63 LERH, chap. V, 624-625 et AIB, f°16r°-17r°.

Le rayonnement des Franciscains de l'Observance en Hongrie à l'aune des entrées dans la confraternité de l'Ordre (v.1450-v.1530)

MARIE-MADELEINE DE CEVINS
Université de Rennes 2



Les confraternités font pleinement partie des « mouvances » des établissements réguliers, mises en relief par les chercheurs depuis plusieurs décennies.¹ Celles des ordres mendiants ont pâti d'une longue désaffection de la part des médiévistes. Il y a à cela au moins quatre raisons : leurs origines monastiques, qui empêchent d'en faire un « marqueur mendiant » ; leur contenu spirituel fuyant, mêlant intercession, commémoration et incorporation communautaire ; leur absence de manifestation visible – contrairement aux confréries dont elles partagent le nom ; les critiques dont elles ont été la cible à partir de la fin du ^{xiv}^e siècle, autour de Wyclif et de Hus comme dans les milieux non hérétiques.² Pourtant, comme (le P.) Hugolin Lippens l'a montré dès 1939,³ ce sont les Frères mineurs qui ont donné à la formule de la confraternité son développement maximal pour le Moyen Âge. Et, à l'intérieur de l'ordre franciscain, c'est le mouvement de l'Observance (*sub vicariis* et *sub ministris*) qui est redevable pour l'essentiel de ce nouveau souffle. Ludovic Viallet l'a récemment établi à propos de l'aire germanique (jusqu'en Silésie),⁴

1 En particulier depuis le (3^e) colloque du Centre Européen de Recherches sur les Congrégations et Ordres Religieux (Tournus, 17-20 juin 1992), dont les actes ont paru sous le titre : *Les mouvances laïques des ordres religieux*. Saint-Étienne 1996.

2 Cf. M.-M. de Cevins, « Les confraternités des ordres mendiants au Moyen Âge : une histoire à écrire », *Le Moyen Âge* 121 (2015), 3-4, 677-701.

3 H. Lippens, « De Litteris confraternitatis apud Fratres Minores ab Ordinis initio ad annum usque 1517. », *Archivum Franciscanum Historicum* 32 (1939), 49-88.

4 L. Viallet, *Les sens de l'observance. Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (vers 1450 – vers 1520)*. Vita regularis 57. Münster 2014, 159-204.

rejoignant par là les conclusions des chercheurs ayant investigué les sources flamandes, anglaises et irlandaises.⁵

Une fois n'est pas coutume, en l'état actuel du catalogage systématique des fonds d'archives européens, la Hongrie dispose d'une collection exceptionnelle (à l'échelle du taux de conservation des chartes médiévales hongroises) de lettres de confraternité délivrées par des supérieurs mendiants.⁶ Plus de la moitié proviennent des Franciscains observants. Elles serviront de socle documentaire à cette étude. András Kubinyi et Pál Engel avaient signalé dans les années 1990 l'existence de nombreux actes d'affiliation issus de Mendians aux Archives Nationales Hongroises, sans s'y attarder.⁷ János Karácsonyi en indique une vingtaine dans sa monumentale synthèse sur les Frères mineurs en Hongrie jusqu'en 1711.⁸ Au cours de mes recherches sur les Franciscains observants hongrois, j'en avais comptabilisé à peine trente, faute d'avoir pu investiguer les archives hongroises de manière systématique à une période où leur numérisation était encore en chantier.⁹ C'est en organisant le partage des tâches du programme collaboratif MARGEC¹⁰ que j'ai mesuré à la fois l'ampleur de ce fonds et sa valeur documentaire. Il constitue un matériau neuf pour apprécier le rayonnement des Mendians dans la société hongroise.

Après une présentation succincte des sources exploitées, les pages qui suivent fourniront un aperçu des entrées hongroises dans la confraternité des Franciscains de l'Observance au Moyen Âge. Elles examineront dans un troisième temps le profil social des « confrères » et des « consœurs », en le comparant à celui des bienfaiteurs qui émergent d'autres documents plus familiers des chercheurs.

5 Voir en particulier : S. Wolfs, *Litterae de beneficiis Ordinis Praedicatorum* (1243-1524). Groningen 1963 ; A. G. Little, « Franciscan letters of Fraternity. », *Bodleian Library Record* 5/1 (1954-1956), 13-25 ; R. N. Swanson, « Letters of Confraternity and Indulgence in Late Medieval England », *Archives* 25 (2000), 40-57 ; Id., « Mendicants and Confraternity in Late Medieval England », in *The Religious Orders in Pre-Reformation England*. Ed. J. G. Clark, Woodbridge 2002, 121-141 ; J. A. Gribbin — C. N. Ó Clabaigh, « Confraternity Letters of the Irish Observant Franciscans and their Benefactors », *Peritia* 16 (2002), 459-471.

6 Voir M.-M. de Cevins, « Autour d'un mystère archivistique. Les sources hongroises sur les confraternités des ordres mendiants au Moyen Âge. », à paraître dans la *Revue Mabillon* 27 (2016).

7 A. Kubinyi, « Vallások társulatok a késő középkori magyarországi városokban » [Les confréries religieuses dans les villes hongroises à la fin du Moyen Âge], in A. Kubinyi, *Főpapok, egyházi intézmények és vallásosság a középkori Magyarországon*. Budapest 1999, 341-352, ici : 351-352.

8 J. Karácsonyi, *Szent Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig* [Histoire de l'ordre de saint François en Hongrie jusqu'en 1711]. Budapest 1922-1924, 2 vol, *passim*.

9 M.-M. de Cevins, *Les Franciscains observants hongrois de l'expansion à la débâcle (vers 1450 -vers 1540)*. Bibliotheca Seraphico-Capuccina n°83. Roma 2008.

10 Programme « Marginalité, économie et christianisme. La vie matérielle des couvents mendiants en Europe centrale (v.1220-v.1550) », financé par l'Agence Nationale de la Recherche (ANR-12-BSH3-0002). Voir www.margec.huma-num.fr.

I. Le corpus documentaire

À toutes fins utiles, il convient de préciser ce qu'on entend ici par « lettre de confraternité ». Il ne s'agit ni de lettres de recommandation, ni de chartes fondant des services *pro anima* (sauf si l'admission dans la *confraternitas* a été prononcée simultanément, ce qui n'est jamais le cas dans notre corpus). Une *littera confraternitatis* se reconnaît à la présence d'expressions caractéristiques énonçant l'admission du destinataire dans la confraternité (*in nostri ordinis / ad nostram confraternitatem te/ vos recipio/accipio...*) ou sa participation aux mérites, suffrages ou biens spirituels des religieux (selon la formulation-type quasi immuable : *plenam vobis participationem omnium charismatum et spiritualium bonorum, que per fratres iamdicte provincie operari et acceptare dignabitur clementia Salvatoris tenore presentium conferendo*).

Le total des lettres de confraternité destinées à des chrétiens de Hongrie (dans ses frontières médiévales) avant 1526 recensé à ce jour s'élève à 66 actes, échelonnés de 1451 à 1524.¹¹ Conservés pour la plupart aux Archives Nationales Hongroises, ils ont subsisté sous diverses formes : en version manuscrite (cas le plus fréquent avant l'édition effectuée tout récemment par Balázs Kertész),¹² à l'état d'original ou par des copies et transcriptions tardives ; sous forme d'imprimé original (un seul exemple, en 1518, par le ministre général de l'Ordre);¹³ par des éditions ou monographies anciennes (les originaux ayant parfois disparu entretemps) ; par des mentions contemporaines de leur rédaction (un cas).¹⁴

En complément des lettres « réelles », pour éclairer certains points de détail, il m'arrivera d'utiliser les modèles tirés de deux formulaires rédigés dans le premier tiers du xvi^e siècle dans la province de Hongrie, l'un dans les années 1510 à 1525, l'autre au début des années 1530.¹⁵ Ayant déjà eu l'occasion de présenter ces recueils (dans ma synthèse sur les Franciscains observants hongrois),¹⁶ je m'y attarderai d'autant moins que Antal Molnár en a fourni un aperçu dans sa

11 Cf. la liste récapitulative donnée en annexe (Tableau 2).

12 B. Kertész, *A magyarországi obszerváns ferencesek eredetiben fennmaradt oklevelei és levelei (1448-1526)* [Les chartes et lettres des Franciscains observants hongrois conservées à l'état d'original]. *Fontes Historici Ordinis Fratrum Minorum in Hungaria* 6. Budapest 2015, 69-142 (voir la pagination détaillée dans le Tableau 2, colonne "références").

13 C'est le numéro 58 dans le Tableau 2, présenté en fin d'article.

14 Lettre n°6 du Tableau 2.

15 Manuscrits : Budapest, *Országos Széchényi Könyvtár* [Bibliothèque Nationale Széchényi], *Kézirattár* [Département des manuscrits], Cod. Lat. 432 et Oct. Lat. 775. Dans les notes à suivre, ils seront respectivement abrégés en : Form 1510 et Form 1530.

16 de Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 24-25, 628-629. Compléments dans : Ead., « "O inobedientie filii contumaces !" L'apostasie chez les franciscains observants de Hongrie (v. 1490-v. 1540) », in *L'Europe centrale au seuil de la modernité. Mutations sociales, religieuses et culturelles (Autriche, Bohême, Hongrie, Pologne, fin du xiv^e- milieu du xvi^e siècle)*. Éd. M.-M. de Cevins, Rennes 2010, 155, note 15.

communication présentée à Macerata en 2013, « en avant-première » de l'édition qu'il vient tout juste de terminer.¹⁷

Cet ensemble documentaire, il faut le souligner, doit être manié avec précaution. On ignore ce que représentent les actes conservés par rapport à la totalité des lettres émises par les Franciscains observants à l'époque médiévale, autrement dit quel est le coefficient multiplicateur qu'il faut leur appliquer. C'est le hasard de la conservation qui a fait que ces 66 documents-là sont parvenus jusqu'à nous. Leur physionomie n'est donc pas représentative de la production totale originelle. Mais on peut au moins raisonner de manière relative et comparée, en confrontant ces lettres avec les séries franciscaines observantes provenant d'autres aires géographiques et, à l'intérieur de l'espace hongrois, en comparant les lettres d'affiliation des Franciscains observants avec celles d'autres ordres, mendiants ou non. Cette dernière approche est rendue possible par le fait que la plupart de ces actes ne viennent pas des établissements observants eux-mêmes (les Franciscains observants hongrois n'ont conservé que quatre spécimens de lettres, dont l'une « conventuelle », d'après l'inventaire des archives de Gyöngyös réalisé en 1930)¹⁸ mais de fonds familiaux – ce qui met tous les ordres affiliateurs sur un pied d'égalité pour l'historien.

II. L'essor de la confraternité des Franciscains de l'Observance

a) Combien d'adhésions ?

Les (66) lettres émises par les Franciscains observants à des Hongrois constituent un peu plus de la moitié (53%) du total des (125) lettres de confraternité mendiante émises entre 1270 et 1526 à l'intention de Hongrois qui ont été repérées à ce jour (voir Graphique 1). Mais, si l'on ne retient que la période qui s'étend de 1448 (date de la naissance officielle de la vicairie observante de Hongrie, détachée alors de celle de Bosnie) à 1526, la proportion passe à 62% des (106) lettres connues. C'est nettement plus que ce que représentaient proportionnellement les couvents masculins de l'Observance franciscaine en Hongrie (environ 38% des établissements mendiants du royaume) et leurs occupants (environ la moitié de l'effectif des frères mendiants de Hongrie) autour de 1500.¹⁹

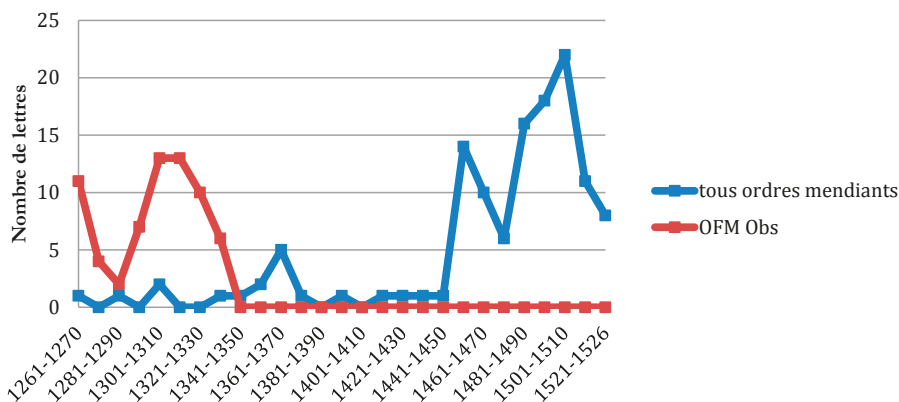
17 A. Molnár, „Formulari francescani della provincia Ungherese dei fratri Minori Osservanti del primo Cinquecento”, in *Osservanza francescana e cultura tra Quattrocento e primo Cinquecento: Italia e Ungheria a confronto. Atti del Convegno Macerata-Sarnano, 6-7 dicembre 2013*. A cura di F. Bartolacci — R. Lambertini, Roma 2014, 73-86, ici 74-75.

18 A gyöngyösi zárda oklevéltára. Budapest 1930, 3-13, ici 8 n°50 et 51, 10 n°71, 11 n°88.

19 Selon l'inventaire et les estimations de : B. Romhányi, *Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon* [Les établissements réguliers et chapitres canoniaux en Hongrie médiévale]. Budapest 2000 ; version CD-rom révisée (2008).

Graphique 1 :

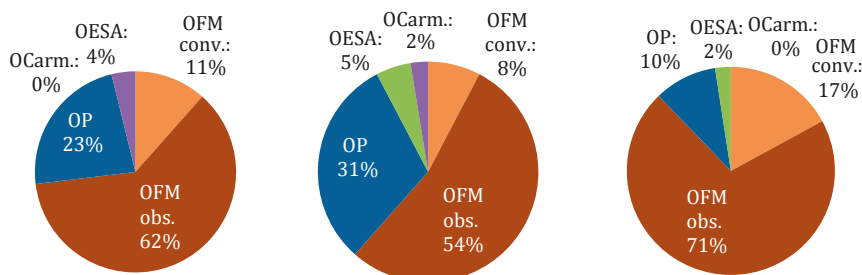
La part des lettres de confraternité de l'Observance franciscaine dans les lettres délivrées par les Mendicants à des chrétiens hongrois (1450-1526)



On observe par ailleurs une forte progression des Franciscains observants au fil des ans (voir Graphique 2).

Graphique 2 :

La progression diachronique de l'Observance franciscaine dans les lettres mendiante (1450-1526)



Plusieurs remarques s'imposent dès lors. Oui, c'est indiscutable, les Franciscains observants ont joué en Hongrie un rôle actif dans le regain de vitalité des confraternités mendiante à partir du milieu du xv^e siècle – notamment les Franciscains observants hongrois, qui ont émis 39 lettres sur les 66 de la série réunie, soit 59% du total. Leur implication est confirmée par les données archivistiques. À en juger par ce qui a subsisté, l'écriture des lettres de confraternité mobilisait les scribes des couvents hongrois : d'après le décompte effectué par Balázs Kertész à partir des inventaires des Archives Nationales Hongroises, les deux tiers de la production d'actes des frères de Hongrie se composent de lettres d'affiliation (38 documents sur un total de 66 écrits conservés à l'état d'original en Hongrie ou dans les pays limitrophes).²⁰ Les autres lettres de grâces (indulgences, libre choix du confesseur,

²⁰ Kertész, *A magyarországi obszerváns ferencesek*, ("Bevezetés" [introduction]).

octroi de sépulture) sont, en comparaison, nettement moins bien représentées. J'ajouterai que l'on ne retrouve pas un déséquilibre aussi accusé dans les archives provenant d'autres ordres réguliers, mendiants ou non.²¹

Pour autant, les Franciscains observants n'ont jamais exercé de monopole sur le terrain de l'affiliation spirituelle (voir Graphique 2). Les Dominicains, qui fournissent les lettres les plus anciennes du corpus « hongrois », demeurent largement présents jusque dans les années 1520, aux côtés des Ermites de saint Augustin, des Carmes et des Franciscains conventuels.

En outre, il est difficile de parler de « production de masse », même chez les Franciscains observants. Avec 66 lettres en 75 ans, le rythme de promulgation de celles-ci ne dépasse guère 15 lettres par décennie, soit moins d'une lettre par an (voir Tableau 1). Nous sommes très loin du *tempo* de Jean de Capistran, qui se targuait d'avoir délivré 1400 lettres à son arrivée à Vienne au printemps 1451.²² Peu ont survécu, il est vrai, mais le prédicateur abruzzais fournit à lui seul 10 lettres du corpus « hongrois », en l'espace de cinq années (1451-1456).²³

Tableau 1 :
Valeurs comparées des lettres des Franciscains observants

décennie	tous ordres mendiants	Franciscains observants
1451-1460	15	11
1461-1470	10	4
1471-1480	6	2
1481-1490	16	7
1491-1500	18	13
1501-1510	22	13
1511-1520	11	10
1521-1526	8	6
TOTAL (1451-1526)	106	66

b) Quand et par qui ? Étude diachronique des lettres

C'est dans le premier quart du xvi^e siècle seulement que les Franciscains observants prirent nettement l'ascendant sur les autres Mendiants, en s'imposant, et de loin, comme les principaux émetteurs de lettres de confraternité. Au même moment, la

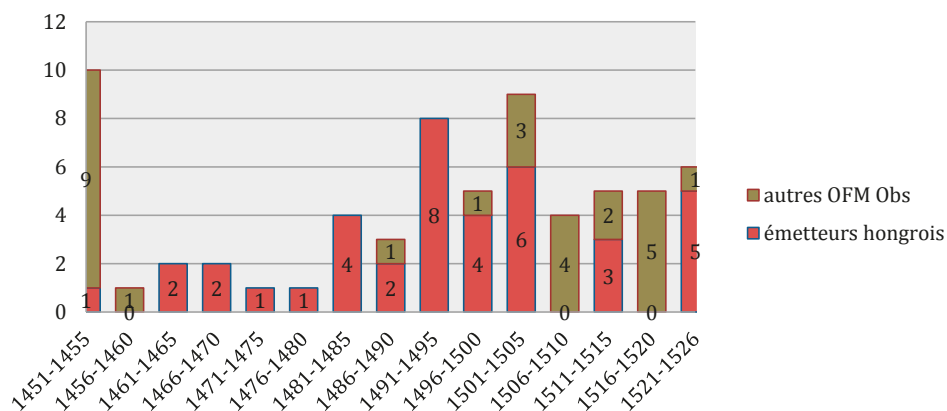
21 S'agissant des autres ordres (ou branches d'ordre) mendiants impliqués dans la délivrance de lettre de confraternité à des chrétiens de Hongrie, je renvoie le lecteur à mon étude récemment publiée sur les confraternités des ordres mendiants dans la Hongrie médiévale: *Koldulórendi konfraternitások középkori Magyarországon (1270 k.-1530 k.)* [Les confraternités des ordres mendiants dans la Hongrie médiévale (v.1270-v.1530)], (Thesaurus Historiae Ecclesiasticae in Universitate Quinqueecclesiensi 5.) Pécs 2015.

22 J. Hofer, « Bruderschaftsbrieft des heil. Johannes Kapistran », *Franziskanische Studien* 22 (1935), 326-337, ici 326.

23 Les numéros 1, 3 à 11 de la liste donnée en annexe.

part des Observants hongrois semble reculer par rapport aux non-Hongrois (voir Graphique 3).

Graphique 3 :
Les lettres de confraternité délivrées par les Franciscains observants hongrois par quinquennat (1450-1526)



De toutes les échelles possibles d'admission confraternelle (du couvent à l'Ordre entier), c'est la province, et en particulier la province de Hongrie, qui l'emporte dans le corpus (voir Graphique 4).

Graphique 4 :
L'échelle d'admission dans la confraternité des Franciscains observants (1450-1526)



Le (vicaire puis ministre) provincial de Hongrie délivre 31 lettres (sur 66) – auxquelles s'ajoutent 7 lettres délivrées par des provinciaux voisins (Autriche, Bohême, Pologne et Bosnie) ou plus éloignés (Toscane). Le provincial fournit aussi les principaux modèles des formulaires. Les autres émetteurs sont les custodes (7 lettres) mais surtout, avant 1517, les vicaires et commissaires cismontains (18). Les vicaires et commissaires généraux qui succèdent à Jean de Capistran, auteur des plus anciennes lettres du corpus, se font particulièrement discrets durant le long demi-siècle pendant lequel la vicairie de Hongrie, détachée de la « famille cismontaine », dépendait directement du ministre général de l'Ordre (1458-1502).

– lequel ministre général n’a laissé aucune lettre avant la fusion officielle de 1517. La prédominance de l’échelon provincial confirme et reflète par là la centralisation administrative de la vicairie observante de Hongrie et son autonomie prolongée au sein de l’Observance cismontaine.²⁴ Après 1502, le retour dans la *familia cismontana* entraîna une augmentation soudaine des affiliations par les supérieurs cismontains, suivie après 1517 d’interventions du ministre général (3 lettres en trois ans, de 1517 à 1520)²⁵ – dont on trouve encore une trace dans le formulaire des années 1530.²⁶ Elles traduisent la reprise en main des provinces mineures observantes dans le contexte des polémiques ayant conduit aux scissions institutionnelles des années 1517 à 1523.

La comparaison entre la courbe des admissions dans la confraternité de l’Observance franciscaine et celle des fondations de couvents en Hongrie²⁷ confirme la concordance étroite entre admissions spirituelles et histoire de l’Ordre dans ce royaume. Sans être exactement parallèles, elles suivent tout d’abord un mouvement globalement ascendant jusque vers 1500 (si l’on s’en tient aux lettres hongroises).²⁸ Les entrées en confraternité accompagnent ainsi l’expansion de l’Observance en Hongrie. Deuxième coïncidence : un palier assez net se dessine à partir de 1505, et surtout de 1510. Il confirme l’ampleur de la crise que traversait alors la vicairie de Hongrie.²⁹ Enfin, moins perceptible, un tassement apparaît dans les années 1470-1480. Il correspond au pic de la réforme des « Conventuels » : menée avec détermination depuis les années 1450 par le provincial Fabien d’Igal, elle privait les Observants d’arguments pour obtenir des transferts supplémentaires en leur faveur.³⁰ Il y a donc bien une corrélation étroite entre le niveau d’émission des lettres de confraternité et la vitalité de l’Ordre, telle qu’on peut la mesurer par la courbe des fondations. Il faudrait cependant étayer cette hypothèse à l’aide d’autres indicateurs, tels que le flux des dons en direction des couvents.

c) Comment ? Degré d’admission

On rappelle qu’il existait deux degrés d’entrée dans la confraternité, un degré ordinaire ou mineur et un degré majeur, ce dernier accordant en sus de la participation aux mérites les mêmes services liturgiques que pour les frères défunts.³¹

24 de Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 151-193.

25 Voir le Tableau 2, en annexe.

26 Form 1530, fol. 108. Il s’agit toutefois d’un modèle purement fictif : le ministre général y porte le nom (générique) de *Nicolaus de N...* alors qu’il n’y avait pas de ministre de ce nom à la tête de l’Ordre dans ces années-là.

27 de Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 562.

28 Le rythme moyen de créations était alors d’un nouveau couvent tous les huit ans. Cf. de Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*. 48.

29 de Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 310-366.

30 *Ibid.*, 113-114.

31 Selon une formule figée : « *Addens insuper de bono et gracia singulari /speciali quod cum divine placuerit voluntati de exilio instantis miserie te vocare tuusque obitus (multo annuente*

Les responsables généraux et cismontains avaient tendance, chez les Mineurs observants comme dans d'autres ordres, à admettre au degré « majeur » – à commencer par Jean de Capistran, qui ne pratiquait pas d'autre forme d'admission. De leur côté, les *officiales* hongrois se montraient beaucoup moins généreux. Un seul d'entre eux accorde une affiliation majeure dans le corpus, en 1502, et ceci au profit d'un abbé commendataire, Gaspard de Murga.³² Les modèles présentés dans les recueils rédigés en Hongrie au début du xvi^e siècle correspondent presque toujours à des affiliations ordinaires (deux exemples d'affiliation majeure sur 6 modèles dans celui des années 1510, accordées par des supérieurs cismontains). Pourquoi cette retenue ? Probablement pour ne pas galvauder cette grâce en l'accordant trop facilement à son degré maximal... mais aussi pour ne pas tarir la source de revenus que constituaient les fondations *pro anima*. Les sources hongroises montrent en effet qu'il ne faut pas faire des lettres de confraternité les substituts des services privés, jugés peu compatibles avec la pauvreté radicale des Observants parce que supposant le transfert d'un bien ou d'une rente : ces fondations se poursuivirent jusqu'au xvi^e siècle inclus. Seulement, chez les Mineurs observants, elles instituaient des célébrations groupées plutôt que perpétuelles et, au lieu de s'adosser à des donations foncières ou à des revenus fixes, elles reposaient sur un « capital » en argent.³³

On l'aura compris, les adhésions hongroises dans la confraternité des Franciscains observants, par leur nombre, leur chronologie et leurs modalités, font écho à l'histoire de l'Ordre en Hongrie. Elles constituent par ailleurs un précieux instrument de mesure pour évaluer le rayonnement des Franciscains observants dans la société hongroise.

III. Sociographie des confratres et des consorores hongrois

a) Réserves méthodologiques

Les lettres de confraternité n'accueillaient pas la totalité des bienfaiteurs des couvents mendiants. Elles se limitaient à leurs soutiens stables – et encore, pas à tous. De manière conventionnelle mais systématique, le préambule ou l'exposé des motifs des lettres d'affiliation louent la *devotionis sinceritas* des destinataires, en soulignant le caractère répétitif, la constance et la multiplicité de ses manifestations. La formule la plus fréquente est : *illis tamen longe amplius obligamur, quorum dilectione certis beneficiorum indiciis frequentius experimur*.

Domino tempore differendus) nostris fuerit capitulis denunciatus, idem volo pro te fieri officium, quod pro fratribus defunctis recitatum ibidem annuatim ex more per totum ordinem fieri consuescit ». Form 1510, fol. 58.

32 C'est le n°40 dans le Tableau 2.

33 M.-M. de Cevins, « Les frères mendiants et l'économie en Hongrie médiévale. L'état de la recherche », *Études franciscaines* n. s., 3 (2010), 166-207, ici 191-192 ; exemples précis dans la base de données (en cours de réalisation) du programme MARGEC.

Par ailleurs, le regard de l'historien est faussé par le fait que près des deux tiers des lettres de confraternité médiévales issues de l'Observance franciscaine qui sont conservées aux Archives Nationales Hongroises proviennent de fonds de familles nobles ou aristocratiques ; tandis que les bourgeois (et bien sûr les paysans) n'ont pas conservé (quand ils en avaient) leurs archives familiales. Il y a là un « effet de loupe » qui amplifie inévitablement la place des nobles et des aristocrates.

Autre difficulté, l'origine sociale des destinataires est souvent difficile à déterminer. Si les patronymes sont fréquents (contrairement aux siècles précédents où les lettres n'indiquent que des prénoms), les données biographiques manquent. Un individu pouvait se situer à la charnière entre deux catégories (en passe d'entrer dans la noblesse ou dans le baronnage par le biais d'offices royaux, par exemple). Les indicateurs disponibles (dans les lettres ou ailleurs) ne concordent pas toujours. C'est pourquoi, au lieu de séparer « nobles » et « barons » (les deux groupes de l'élite laïque hongroise juridiquement distincts), j'ai rassemblé les membres de la haute noblesse avec les *barones* (sous le vocable « aristocrates »), en les différenciant des (simples) « nobles ». Je me suis appuyée pour ce faire sur les fonctions curiales et territoriales des destinataires ou de leurs proches ascendants (à l'aide de l'archontologie établie par Pál Engel),³⁴ ainsi que sur les qualificatifs accompagnant leur nom (*honestus vir* / *nobilis dominus* / *egregius* ou *magnificus vir*, etc., lexique analysé par Pál Engel et András Kubinyi).³⁵

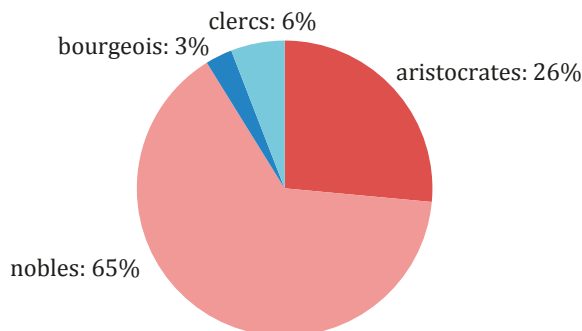
b) Résultats : la surreprésentation des élites laïques

Le groupe de loin le plus représenté parmi les destinataires hongrois de lettres de confraternité de l'Observance franciscaine est celui de la noblesse (voir Graphique 5). Cela vaut pour tous les ordres mendiants ayant affilié des Hongrois au cours du Moyen Âge mais c'est encore plus net pour les Franciscains observants (44 occurrences, soit environ 65% de nobles, au lieu de 59% tous ordres mendiants confondus).

34 Engel, *Magyar középkori adattár. Magyarország világi archontológiája 1301-1457. Középkori magyar genealógia*. [Base de données sur le Moyen Âge hongrois. Archontologie civile de la Hongrie 1301-1437. Généalogie de la Hongrie médiévale], Budapest 2001 [version numérique].

35 Outre la référence indiquée à la note précédente, voir A. Kubinyi, *Változások a középkor végi Magyarországon* [Les mutations en Hongrie à la fin du Moyen Âge]. Budapest 1993.

Graphique 5 :
Origine sociale des membres de la confraternité des Franciscains observants (1450-1526)



Cette surreprésentation nobiliaire confirme qu'en Hongrie, les partisans de l'Observance franciscaine se recrutaient essentiellement dans la (petite et moyenne) noblesse, plutôt que dans la bourgeoisie, à la différence des pays allemands et de la péninsule italienne. La participation des Franciscains observants aux entreprises de « réduction » des hérétiques et de conversion des chrétiens orientaux, puis à la promotion de la croisade contre les Turcs – incarnée par la figure de Jean de Capistran depuis sa mort au lendemain de la victoire de Belgrade (1456) – rejoignait les aspirations de la noblesse hongroise.³⁶

L'aristocratie est également bien représentée (un quart des destinataires, en 18 occurrences), ce qui est beaucoup par rapport à leur faible effectif dans la population totale (une soixantaine de chefs de famille à la fin du xv^e siècle). On ne peut pas vraiment parler d'*imitatio regis* puisque le roi de Hongrie n'appartient pas à la confraternité de l'Ordre. C'est malgré tout le reflet d'une attitude prolongeant la politique royale de soutien à l'Observance – politique conduite dans un objectif de conquête territoriale et d'uniformisation religieuse depuis Louis d'Anjou dès les années 1360, suivi de Sigismond de Luxembourg puis des Hunyades, jusqu'à Mathias Corvin inclus.

Toutefois, les aristocrates sont proportionnellement bien moins nombreux que dans le groupe des fondateurs de couvents franciscains observants et de leurs protecteurs officiels (*patroni*).³⁷ Curieusement, les Gara, les Marót, les Losonc, puis les Bodó, les Csupor ou encore les D'Ilok / Újlak(i), les Bátor et les Szapolya ne figurent pas dans la liste des destinataires de lettres de confraternité qui ont été retrouvées. Ces lacunes ne sauraient être imputées uniquement aux pertes documentaires.³⁸ Elles pourraient s'expliquer par le fait que les bienfaiteurs insignes

³⁶ de Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 139-146.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 141-142 et graphique 4, 565-568.

³⁸ C'est ce que suppose : T. Fedeles, « Egy középkori főúri család vallásossága » [La religiosité d'une famille du baronnage au Moyen Âge], *Századok* 145/2 (2011), 377-418, ici 383-386 et 413.

acquéraient des grâces spirituelles plus prisées que la participation aux mérites, à savoir la sépulture au couvent et les messes *pro anima*.³⁹

Les autres catégories sociales sont très peu représentées : sans compter un abbé commendataire (noble, Gaspard de Murga), les clercs séculiers et les bourgeois (en comptant les membres d'une confrérie) destinataires des lettres du corpus ont tous été admis par Capistran.⁴⁰ On ne constate aucune progression des bourgeois à la fin de la période. Cela confirme le maigre soutien apporté par les citadins hongrois à l'Observance franciscaine jusqu'aux années 1510-1520.

En somme, les lettres de confraternité donnent à voir une catégorie de bienfaiteurs des Franciscains observants jusqu'alors peu représentée dans les sources et dans l'historiographie : celle des bienfaiteurs « intermédiaires », intercalés entre la tranche sommitale des *benefactores* (les fondateurs et *patroni*, à commencer par le roi) et la strate inférieure (les fidèles d'humble condition qui déposaient quelques pièces, œufs ou volailles dans les couvents ou les remettaient à leurs quêteurs itinérants).

c) Couverture nationale et poids des traditions lignagères

Sur le plan géographique – même s'il est très difficile (voire impossible) d'associer un individu à un lieu (ou une région) unique du royaume de Hongrie, surtout dans la haute noblesse –, on constate une répartition assez homogène des destinataires. Ils ont leur terre ancestrale ou exercent leur charge principale aussi bien en Transdanubie qu'en « Haute Hongrie » (actuelle Slovaquie) ou en Transylvanie, ou encore dans l'ensemble Croatie-Slavonie. On ne retrouve pas les disparités de l'implantation géographique des Franciscains observants en Hongrie – assez peu nombreux dans le nord du bassin carpatique et très présents en Transylvanie ou dans le sud-ouest du royaume.⁴¹ Même en se limitant aux affiliateurs hongrois, la distance entre le lieu d'émission des lettres et le lieu de résidence habituel des affiliés est souvent élevée. Cela montre que le développement de la confraternité des Franciscains observants n'obéissait pas nécessairement à une logique de proximité. Les tournées de prédication des frères y étaient peut-être pour quelque chose.

Les traditions familiales ont manifestement pesé dans le choix de s'affilier aux Franciscains observants – plus, apparemment, que dans d'autres ordres mendiants. Les Dörögd, les Gyula et les Morga privilégiaient de génération en génération les Franciscains observants. Apolline d'Appony, veuve, avait été admise dans

39 Cette hypothèse trouvera confirmation dans l'étude à paraître mentionnée plus haut. En résumé, les modèles transmis par les formulaires franciscains observants hongrois du début du XVI^e siècle mentionnent les différentes grâces accordées en sus de la confraternité selon une succession qui, comme dans les lettres issues d'autres ordres, tend à prouver que, sur l'échelle de valeur des grâces salutifères dispensées par les frères, l'association (simple) aux mérites se situait au-dessus de la recommandation aux prières des frères (accordée au niveau du couvent à tous les bienfaiteurs reconnus) mais derrière la sépulture au couvent et les fondations *pro anima*, plus recherchées et seules à figurer dans les testaments hongrois. Form 1510, fol. 56 et 117v ; Form 1530, fol. 114 et 114-115.

40 Voir Tableau 2.

41 Voir carte dans : de Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 557.

leur confraternité en 1485 ; son fils Georges l'imita en 1494.⁴² Mais on ne saurait pas parler d'exclusivisme familial : d'autres lignages oscillaient entre Franciscains conventuels et observants (les Bánffy, les Tahi). Surtout, les affiliations auprès de plusieurs ordres étaient monnaie courante à cette période.⁴³

À l'évidence, les lettres de confraternité ne sont pas, à elles seules, des étalons fiables pour apprécier le rayonnement des Franciscains observants dans la société hongroise à la fin du Moyen Âge. Mais elles ont le mérite de sortir de l'ombre une catégorie de bienfaiteurs sur laquelle on avait peu d'informations jusqu'à présent : ceux qui, nobles pour la plupart, contribuaient sur leurs deniers et de façon durable ou répétée à la subsistance des religieux, sans se lancer pour autant, faute de moyens ou de motivation, dans la fondation ou la dotation d'un ou plusieurs couvents.

La Hongrie serait-elle une exception de ce point de vue ? À en croire les diatribes wycliffites puis hussites, les lettres de confraternité faisaient l'objet d'un vaste trafic en Angleterre comme en Bohême.⁴⁴ Les Mineurs observants de Hongrie, comparés aux autres Mendiants et surtout aux Observants non hongrois, semblent avoir usé au contraire de la confraternité avec circonspection. En dépit d'une production croissante et tôt standardisée, ils n'ont pas délivré de lettres « en blanc » (interdites chez les Franciscains *sub ministris* en 1505)⁴⁵ ni imprimées (à l'unique exception déjà signalée, qui est une lettre du ministre général) ;⁴⁶ ils n'aimaient guère les entrées collectives (sinon familiales). Tout cela pourrait expliquer premièrement que les destinataires hongrois des lettres se recrutent dans l'élite sociale et, deuxièmement, que leurs descendants aient soigneusement conservé ces actes de génération en génération (jusqu'à l'époque contemporaine) – à la différence des indulgences (que les Observants délivraient parallèlement), plutôt que pour leur intérêt généalogique.⁴⁷

En tout cas, ce n'est pas l'originalité des lettres d'affiliation délivrées par des supérieurs de l'Observance franciscaine qui rend compte de l'engouement des chrétiens hongrois pour la confraternité. Leur formulation est extrêmement stéréotypée, confirmant leur fonction de « quittance de dette » (puisqu'elles récompensaient des dons matériels). Leur contenu théologique se borne à rappeler la nécessité pour les frères de récompenser les bienfaits matériels reçus par les *bona spiritualia*. Le moule rédactionnel utilisé par les supérieurs de l'Observance franciscaine à partir des années 1460 doit beaucoup au texte qu'employait Jean de

42 Voir n°20 et 30 dans le Tableau 2.

43 Voir l'exemple de Pierre de Söpte étudié par Beatrix Romhányi dans « „Meretur vestre devocionis affectus...”. Egy vallásos középkori budai polgár – Söptei Péter kancelláriai jegyző » [Un bourgeois pieux du Moyen Âge : Pierre de Söpte, notaire de chancellerie], in « *Es tu scholaris* ». Ünnepi tanulmányok Kubinyi András 75. születésnapjára. Éd. B. Romhányi et alii, Budapest 2004, 37-44.

44 Swanson, *Mendicants and Confraternity*, 120-131 ; O. Marin, *L'archevêque, le maître et le dévot. Genèses du mouvement réformateur pragois*. Paris 2005, 292-293.

45 Lippens, « De Litteris confraternitatis », 75.

46 Voir n°58 dans le Tableau 2.

47 Selon l'interprétation que Robert Swanson applique aux lettres anglaises dans *Mendicants and Confraternity*, 140-141 ; *Id.* « Letters of Confraternity », 57.

Capistran au moment de son périple en Europe centrale,⁴⁸ il est vrai. Mais son contenu est peu observant... et même peu franciscain. La liste des *bona* énumérés (des messes aux « exercices spirituels ») ne diffère guère de celle qu'utilisaient alors les Franciscains conventuels. En dehors de la lettre de Capistran émise à Padoue en mars 1451, un seul acte du corpus hongrois arbore – très discrètement – le nom de Jésus (par le trigramme IHS) : c'est celle délivrée par le vicaire de Hongrie Étienne de Vassány (ou Varsány) en 1461 ;⁴⁹ et lui-même abandonne le procédé par la suite.⁵⁰ La mention des « charismes spirituels », cités depuis Capistran, est un emprunt aux Prêcheurs.⁵¹ Enfin, les allusions à la dévotion du récipiendaire envers François d'Assise sont rares, de même que les représentations de la stigmatisation de François (sur deux sceaux et une gravure),⁵² auxquels les Observants préféraient les insignes de la Passion, qui faisaient écho au nom de leur province, dite « salvatorienne » au début du xvi^e siècle. Ce qui attirait les candidats à l'affiliation spirituelle aux Franciscains de l'Observance, ce n'était donc pas la manière (peu originale) dont ils octroyaient cette grâce, mais les bénéfices salvifiques qu'elle procurait.



Sceau (empreinte sur papier) de la lettre adressée par le custode de Sárospatak Pierre de Darány à Pierre de Csap le 8 mai 1511 (n°51 dans le Tableau 2)

48 Ce formulaire est décrit en détail (avec traduction et commentaires) dans : Viallet, *Les sens de l'observance*. 192-194.

49 Voir n°12 dans le Tableau 2.

50 En 1511, le vicaire Gabriel de Pécsvárad fait allusion à la dévotion au nom divin dans l'une de ses lettres, mais sans recourir au trigramme : « ...devotionem itaque tuam laudabilem quam divini nominis pariter et amoris ob respectum ac beatissimi patris nostri seraphici Francisci merita preclara nostrum prefatum ad ordinem gerere comprobabis... ». Voir n°52 dans le Tableau 2.

51 Éd. : M. G. Kovachich, *Formulae solennes styli...* Pest 1799, n° 384, 366-367.

52 Voir respectivement les n°51, 65 et 58 du Tableau 2.

Tableau 2 :

Liste des lettres de confraternité délivrées par des Franciscains observants à des habitants du royaume de Hongrie (1450-1526)

Abréviations utilisées (hors références bibliographiques, indiquées en fin de tableau) :

chap. = chapitre

CO = confraternité ordinaire

CM = confraternité majeure

éd. = édition

f. = fils

gén. = général

H. = Hongrie

impr. = imprimé

MFL = Magyar Ferences Levéltár (Archives

Franciscaines Hongroises, Budapest)

min. = ministre

MNL = Magyar Nemzeti Levéltár (Archives Nationales Hongroises, Budapest) ; DF (Collection des reproductions) ; DL (Collection des documents originaux)

ms = manuscrit (original ou reproduit)

obs. = observant

prov. = provincial

transcr. = transcription

vic. = vicaire

Les toponymes (et anthroponymes dérivés de toponymes) sont indiqués sous leur forme actuelle, suivie le cas échéant (après „/”) de leur forme hongroise et éventuellement allemande.

n°	date lieu (couvent de ~) [État actuel]	émetteur	destinataire principal	références
1.	05.03.1451 Padoue [I]	Jean de Capistran vic. gén. obs. cismontain	Ladislás de Csikvánd	ms : MNL DF 250358 éd. : HORVÁTH, « Egy ismeretlen levél... », 481-483 ("Csikvánd")
2.	17.05.1453 Sajóvámos [H]	Michel de Bölcsény vic. de H.	Catherine, veuve de Simon de Liptov / Liptó	ms : MNL DL 44665 éd. : KERTÉSZ, 69-70 n° 2
3.	01.12.1453 Cracovie [PL]	Jean de Capistran inquisiteur gén.	Christian, curé de Bardejov / Bártfa et les autres membres de la confrérie Mère de Miséricorde de Bardejov	ms : MNL DF 213409
4.	04.03.1454 Cracovie [PL]	Jean de Capistran inquisiteur gén.	Pierre, Benoît et Michel de Jucu / Zsuk	ms : MNL DF 255266
5.	14.03.1454 Cracovie [PL]	Jean de Capistran inquisiteur gén.	Sigismond de Čičarovce / Csicsér et Jean de Cib / Cseb	ms : MNL DL 31660 éd. : ..., 16-17 n°X
6.	<14.05.1454 Cracovie [PL]	Jean de Capistran inquisiteur gén.	Ladislás de Szécsény ispan de Nógrad et Hont	ms : ? éd. : PETTKÓ, « Kapisztrán János », 171-172 ; 19-20, n°XIV
7.	07.08.1455 Buda [H]	Jean de Capistran inquisiteur gén.	Paul de Balajt	ms : MNL DL 38854 ; transcr. du XVIII ^e s. : MNL DF 275600
8.	07.08.1455 Buda [H]	Jean de Capistran inquisiteur gén.	Georges	ms : MNL DL 14980
9.	11.08.1455 Buda [H]	Jean de Capistran inquisiteur gén.	- Jean de Timișoara / Temesvár, curé de Búd - Démétrius, clerc - Jean, f. de Gilles - Georges, f. de Michel - Mathieu dit Alexandre de Búd - Paul Beke	ms : MNL DF 275508 ; transcr. par le curé de Szent-Iván (30.09.1457) : MNL DF 222691 ; transcr. du XVIII ^e s. : MNL DL 69831

MARIE-MADELEINE DE CEVINS

n°	date lieu (couvent de ~) [État actuel]	émetteur	destinataire principal	références
10.	30.10.1455 Caransebeș [RO]	Jean de Capistran inquisiteur gén.	Jacques de Satu Lung (?) / Macskás	ms : MNL DF 254933 ; transcr. du XVIII ^e s. : MNL DF 283072
11.	24.02.1456 Buda [H]	Jean de Capistran inquisiteur gén.	- Albert, f. de Jean - Émeric, Ladislás et Léonard, f. de Martin Farkas de Hásságh	éd. : WAGNER, 383-389 n°V/64
12.	06.06.1461 Buda [H]	Étienne de Vassány (ou Varsány) vic. de H.	Florian d'Apatin / Aranyán	ms : MNL DF 259565 éd. : KERTÉSZ, 77-78 n° 9
13.	01.01.1464 Sajóvamos [H]	Étienne de Vassány vic. de H.	Nicolas de Ladmovce / Lad[a]móc	ms : MNL DL 99016 éd. : KERTÉSZ, 78-79 n° 10
14.	13.05.1468 Szécsény [H]	Valentin de Sziget vic. de H.	Barbe de Rozhanovce / Rozgony, veuve de Ladislás de Szécsény	éd. : IVÁNYI, II 102-103 n° 84 ; KERTÉSZ, 79-80 n° 11
15.	25.10.1470 Úzsa (Szentlélek) [H]	Valentin de Sziget vic. de H.	Benoît et un autre Benoît de Zala	ms : MNL DF 253905 éd. : KERTÉSZ, 82-83 n° 13
16.	12.02.1474 Tata [H]	[Brice] de Tolna vic. de H.	Antoine de Dorog	ms : MNL DL 45558 éd. : KERTÉSZ, 83-84 n° 14
17.	06.01.1480 ~ Koprivnica [HR]	François de Bánya custode de Slavonie	Étienne Dersfi de Središće / Szerdahely	ms : MNL DL 18310 éd. : KERTÉSZ, 84-85 n° 15
18.	26.01.1484 Fiľakovo [SK]	Grégoire de Gyula custode de Szécsény	Nicolas de Pásztó	ms : MNL DL 63868 éd. : KERTÉSZ, 85-86 n° 16
19.	27.05.1485 Buda [H]	Barthélemy de Sáros vic. de H.	Denis Bekény d'Alag	ms : MNL DL 19045 éd. : KERTÉSZ, 86-87 n° 17
20.	06.06.1485 Buda [H]	Barthélemy de Sáros vic. de H.	Apolline, veuve d'Oponice / Appony	ms : MNL DF 272020 éd. : KAMMERER, I 353-354 n°169 ; KERTÉSZ, 87-88 n° 18
21.	08.06.1485 Buda [H]	Barthélemy de Sáros vic. de H.	Émeric Himfi de Döbrönte	ms : MNL DF 273884 éd. : KERTÉSZ, 88-89 n° 19
22.	20.12.1487 Przeworsk [PL]	Ladislás de Gielniów vic. de Pologne	Émeric Edenfi	ms : MNL DL 19343
23.	03.05.1488 Zalaszentgrót [H]	Barthélemy de Sáros vic. de H.	Georges de Dorog	ms : MNL DL 46080 éd. : KERTÉSZ, 89-90 n° 20
24.	15.04.1490 Caransebeș [RO]	Grégoire de Zseliz custode de Transylvanie	Jean de Mátnicu Mare / Mutnok	ms : MNL DF 254955 éd. : PESTY, III 104-105 ; KERTÉSZ, 90-91 n° 21
25.	13.07.1492 Zalaszentgrót [H]	Étienne de Sopronca vic. de H.	Pierre de Szegfalu	ms : MNL DL 69167 éd. : KERTÉSZ, 91-92 n° 22
26.	12.09.1492 Buda [H]	Étienne de Sopronca vic. de H.	Georges de Gyula	ms : MNL DF 260141 éd. : KERTÉSZ, 93-94 n° 24
27.	25.09.1493 Sajóvamos [H]	André de Huszt custode de Sárospatak	Jean Nagy de Babin Potok / Balpatak	ms : MFL Nr 71 ; MNL DF 275529 éd. : KERTÉSZ, 95-96 n° 26
28.	07.04.1494 Szécsény [H]	Étienne de Sopronca vic. de H.	Jean Lazare	ms : MNL DL 46260 éd. : KERTÉSZ, 96-97 n° 27

n°	date lieu (couvent de ~) [État actuel]	émetteur	destinataire principal	références
29.	30.09.1494 Szécsény [H]	Étienne de Sopronca vic. de H.	François Balassi	ms : MNL DL 65981 éd. : KERTÉSZ, 99 n° 30
30.	30.10.1494 Hlohovec [SK]	Étienne de Sopronca vic. de H.	Georges d'Oponice / Appony	ms : MNL DF 272029 éd. : KERTÉSZ, 100 n° 31
31.	13.01.1495 Sajóvámos [H]	Étienne de Sopronca vic. de H.	Thomas de Meliata / Melléte	ms : MNL DL 66741 (transcr. du XVIII ^e s)
32.	26.08.1495 Lipova [RO]	Jean de Mohács custode de Sárospatak	André de Karácsond	ms : MNL DF 271240 éd. : KERTÉSZ, 101 n° 32
33.	05.08.1497 Caransebeș [RO]	Oswald de Laskó vic. de H.	Angèle, veuve de Michel, ban de Caransebeș / Karánsebes	ms : MNL DF 254961 éd. : PESTY, III 122-123 ; KERTÉSZ, 102-103 n° 34
34.	20.02.1498 Pest [H]	Oswald de Laskó vic. de H.	- Jacques Bánffy d'Alsólendva - Ladislas de Kanizsa	ms : MNL DF 266800 éd. : KERTÉSZ, 106-107 n° 36
35.	01.04.1498 Pest [H]	Oswald de Laskó vic. de H.	Jean de Bála / Bala	ms : MNL DF 275538 éd. : DE CEVINS, 545, n° 27 ; KERTÉSZ, 107-108 n° 37
36.	17.07.1498 Assise (Ste-Marie- des-Anges) [I]	Louis de Torre vic. gén. cismontain	Michel de Szob	ms : MNL DL 20705
37.	07.07.1500 ~Podbor ou Daruvar [HR]	Oswald de Laskó vic. de H.	Nicolas Székely de Plăiești / Kövend	ms : MNL DL 94623 éd. : KERTÉSZ, 108-109 n° 38
38.	16.06.1501 Buda [H]	Blaise de Nyár vic. de H.	Étienne de Tahi (ou Thay)	ms : MNL DL 21052 éd. : KERTÉSZ, 111-112 n° 40
39.	05.12.1501 Pest [H]	Blaise de Nyár vic. de H.	Michel Paja de Livada / Dengeleg	ms : MNL DF 244397 éd. : KERTÉSZ, 112-113 n° 41
40.	12.12.1502 Buda [H]	Blaise de Nyár vic. de H.	Gaspard de Murga (ou Morga, Morgai) abbé commendataire de l'abbaye bénédictine d'Ivánbattyán	ms : MNL DL 88877 éd. : KERTÉSZ, 113-114 n° 42
41.	09.01.1503 Buda [H]	Blaise de Nyár vic. de H.	Michel, Étienne, Paul, Pierre, Valentin et Luc de Deja / Desháza	ms : MNL DL 82194 éd. : KERTÉSZ, 114-115 n° 43
42.	08.06.1503 Buda [H]	Jacques de Mantoue commissaire gén. cismontain	Jean Ugrinovich de Lipovec / Lipóc	ms : MNL DL 94301
43.	10.06.1503 Buda [H]	Jacques de Mantoue commissaire gén. cismontain	Balthazar de Batthyán	ms : MNL DL 101800
44.	12.03.1504 Buda [H]	Blaise de Nyár vic. de H.	Jean Ernuszt de Čakovec / Csáktornya	ms : MNL DF 232141 éd. : KERTÉSZ, 115-116 n° 44
45.	26.05.1504 Mantoue [I]	François de Zeno vic. gén. cismontain en cha gén.	Michel de Szob	ms : MNL DL 21294
46.	09.11.1504 Pula (Tálad) [H]	Blaise de Nyár vic. de H.	Jean d'Ajka	ms : MNL DL 66374 éd. : KERTÉSZ, 116 n° 45
47.	01.09.1506 Teiuș [RO]	Jacques Grumelli commissaire gén. cismontain	André de Karácsond commandant de la forteresse de Feldiód	ms : ? lettre citée par KARÁCSONYI, I 364 et II 198

MARIE-MADELEINE DE CEVINS

n°	date lieu (couvent de ~) [État actuel]	émetteur	destinataire principal	références
48.	25.05.1507 Assise (Ste-Marie- des-Anges) [I]	Jérôme Tornielli vic. gén. cismontain	Nicolas Székelyde Plăiești / Kövend	ms : MNL DL 94671 rg : KARÁCSONYI, « Oklevéltivonatok » 522
49.	28.07.1507 Fridau [A]	Christophe vic. d'Autriche commissaire cismontain	Jean de Gyula	ms : MNL DF 279504
50.	21.09.1509 Bechyně [CZ]	Victorin de Prusse vic. de Bohême- Moravie-Silésie	Nicolas et Michel de Murga (ou Morga)	ms : MNL DL 88995
51.	08.05.1511 Sárospatak [H]	Pierre de Darány custode de Sárospatak	Grégoire de Csop / Csap (ou Csapi) de Esen' / Eszeny	ms : MNL DL 82328 éd. : KERTÉSZ, 125-126 n° 50
52.	08.11.1511 Cejkov [SK]	Gabriel de Pécsvárad vic. de H.	Grégoire de Csop / Csap (ou Csapi) de Esen' / Eszeny	ms : MNL DL 82338 éd. : KERTÉSZ, 126-127 n° 51
53.	12.05.1513 Zdenac (?) [HR] Stenik (?) [BIH]	Antoine de Jezero vic. prov. de Bosnie	Georges Lazare de (?)	ms : MNL DL 22436
54.	27.06.1514 Assise (Ste-Marie- des-Anges) [I]	Christophe de Forli vic. gén. cismontain	Michel comte Frankopan / Frangepan	ms : MNL DL 38570
55.	18.11.1515 Buda [H]	Blaise de Dej/Dés vic. de H.	Zoérard d'Abovce d'Abafalva /	ms : MNL DL 94921 éd. : KERTÉSZ, 127-128 n° 52
56.	14.10.1516 Sárospatak [H]	Jacques de Porcaria commissaire gén. du vic. gén. pour les prov. de H. et Pologne	Grégoire de Csop / Csap (ou Csapi)	ms : MNL DL 82463
57.	10.06.1517 Rome (Ara Coeli) [I]	Christophe de Forli min. gén. en cha gén.	Nicolas Subić, comte Zrinski / Zrínyi	ms : MNL DL 22930
58.	20.07.1518 Lyon (St- Bonaventure) [F]	François Licchetti min. gén.	Jean de Gyula	ms (impr.) : MNL DL 47257
59.	26.04.1519 Jezero (?) [BIH]	Antoine de Jezero min. prov. de Bosnie	Pierre Melić / Melich "de Croatie"	ms : MNL DF 253552
60.	08.09.1520 Buda [H]	François Licchetti min. gén.	Michel de Kenderes	ms : MNL DL 23489
61.	02.03.1521 Várpalota [H]	Bernardin de Somlyó min. prov. de H.	Ladislav Sibrik de Szarvaskend	ms : MNL DL 70111 éd. : KERTÉSZ, 137-138 n° 55
62.	20.11.1521 Gyöngyös [H]	Bernardin de Somlyó min. prov. de H.	Georges de Drienčany / Derencsény	ms : MNL DL 23593 éd. partielle : BUNYITAY, I, 47-48, n°45 ; éd. intégrale : KERTÉSZ, 138-139 n° 56
63.	11.05.1522 Lipova [RO]	Jean de Sajószentpéter custode de Sárospatak	Benoît d'Ardud / Erdőd (ou Erdődy)	ms : MNL DF 260436 éd. : KERTÉSZ, 139-140 n° 57
64.	12.05.1522 Braşov [RO]	Bernardin de Somlyó min. prov. de H.	Paul Béldi de Budila / Bodola	ms : MNL DF 257780 éd. : KERTÉSZ, 140-141 n° 58

n°	date lieu (couvent de ~) [État actuel]	émetteur	destinataire principal	références
65.	03.02.1523 Buda [H]	André de Florence min. prov. de Toscane commissaire gén. pour la prov. de H.	Nicolas Lipthay de Kisfalud	ms : MNL DL 68002
66.	20.03.1524 Oradea [RO]	Gabriel de Pécsvárad min. prov. de H.	Benoît de Bajon	ms : MNL DL 23914 éd. partielle : BUNYITAY I, 127- 128, n°130 ; éd. intégrale : KERTÉSZ, 141-142 n° 59

**Liste alphabétique des références bibliographiques abrégées dans
le Tableau 2 :**

V. Bunyitay, R. Rapaics, J. Karácsonyi, *Monumenta ecclesiastica tempora innovatae in Hungaria religionis. Egyháztörténelmi emlékek a magyarországi hitújítás korából*. Budapest 1902-1912, 3 vol.

M.-M. de Cevins, *Les Franciscains observants hongrois de l'expansion à la débâcle (vers 1450 -vers 1540)*. Roma 2008.

S. Horváth « Egy ismeretlen levél Kapisztránói Szent Jánostól », *Történelmi Tár* 1907, 481-483.

B. Iványi – E. Varjú, *A Tomaj nemzetségbeli losonczy Bánffy család története*. Oklevéltár. I, Budapest 1928.

E. Kammerer, *A Pécz nemzetség Apponyi ágának az Apponyi grófok családi levéltárában őrizett oklevelei*. I (1241-1526), Budapest 1906.

J. Karácsonyi, « Oklevélkivonatok a szentmiklóssi és óvári gróf Pongrácz család levéltárából [1268-1515] » (2), *Történelmi Tár* 1897, 513-528.

J. Karácsonyi, *Szent Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig*. Budapest 1922-1924, 2 vol.

B. Kertész, *A magyarországi obszerváns ferencesek eredetiben fennmaradt oklevelei és levelei (1448-1526)*. Fontes Historici Ordinis Fratrum Minorum in Hungaria, 6. Budapest 2015.

F. Pesty, *A szörényi bánság és szörényi vármegye története*. III. Budapest 1878.

B. Pettkó, « Kapisztrán János levelezése a magyarokkal », *Történelmi Tár* 1901, 171-172.

Schematismus almae provinciae Sancti Joannis a Capistrano Ordinis Fratrum Minorum S. Francisci in Hungaria ad annum Christi MCMIX. Kolozsvár 1909 (Függelék).

C. Wagner, *Diplomatarium comitatus Sarosiensis. Posonii et Cassoviae* 1780.

Social Network and Resources of the Observant Franciscans in Hungary at the End of the Middle Ages

BEATRIX F. ROMHÁNYI

Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest

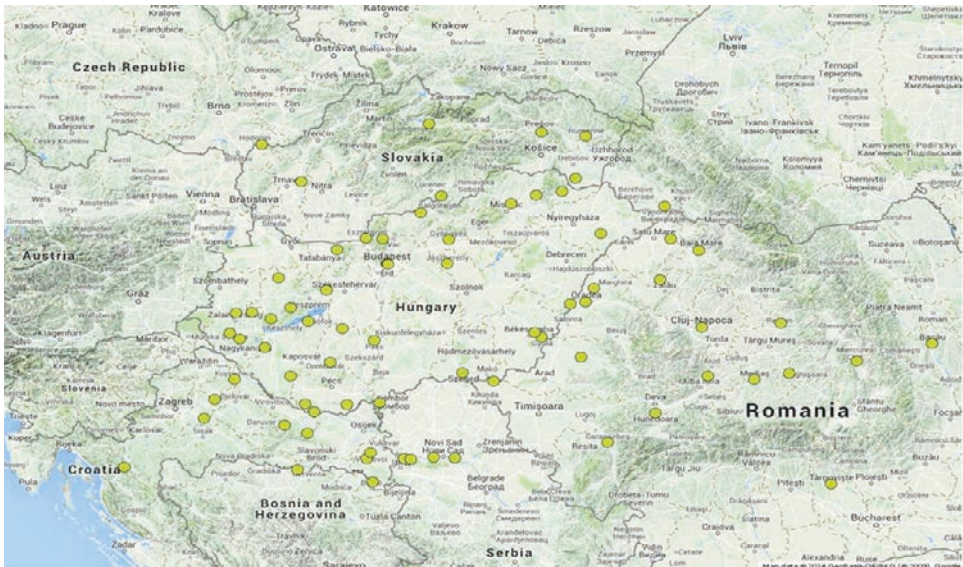


The Observant branch of the Franciscan Order appeared in south-eastern Europe as early as the first half of the fourteenth century, and the friars soon arrived in Hungary, as well. However, one has to emphasise that these early communities were not the same as the Observant movement initiated by Saint Bernardino of Siena and promoted in East Central Europe by the preachers Saint James of the Marches and Saint John of Capistrano. The early Observance entered Hungary around 1350 from Bosnia, and the Bosnian friars working in the Balkan mission lived in twelve friaries within the borders of the Hungarian Kingdom. The “infiltration” of Bernardino’s followers began in 1415, not independently of the Council of Constance, since almost all of the early Hungarian supporters of this new Franciscan movement were in Constance for a shorter or longer period.¹ For a little more than thirty years, the new Observant friaries also belonged to the Bosnian vicariate, but in 1448 the Hungarian vicariate was formed out of most of the houses existing within the borders of the Kingdom.² A further seventy years passed before the province was founded in 1517, of course in connection with the general development of the Franciscan Order. Around this time the Hungarian

-
- 1 B. F. Romhányi, „A konstanzi zsinat és a ferences obszervancia megjelenése Magyarországon” [The Council of Constance and the Appearance of Franciscan Observance in Hungary], in *„Causa unionis, causa fidei, causa reformationis in capite et membris”: Tanulmányok a konstanzi zsinat 600. évfordulója alkalmából* [Studies in honour of the 600th anniversary of the Council of Constance]. Ed. by A. Bárány and L. Pósan, Debrecen 2014, 210–218. B. F. Romhányi: „Das Konstanzer Konzil und die Ankunft der Franziskanerobservanz im mittelalterlichen Ungarn”, in *Das Konzil von Konstanz und Ungarn*. Ed. A. Bárány, Debrecen, 2016, 237–250.
 - 2 A few friaries remained under the jurisdiction of the Bosnian vicariate, e.g. that of Diakóvár (Điakovo, Croatia). J. Karácsonyi, *Szent Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig* [A History of the Order of St. Francis in Hungary up to 1711]. I–II. Budapest, 1923–1924, here: vol. II, 36.

community of the Observant Franciscan friars was by far the largest north of the Alps, with 72 friaries and around 1700 friars. Despite the effects of plague and the peasant war of 1514, there were still more members around 1520 than 1400.³

However, one has to mention some spectacular changes that happened between the beginning and the end of the fifteenth century. Many of the earliest fourteenth-century foundations disappeared till the end of the fifteenth century in the region between the Maros, Tisza and Danube Rivers. Out of these early friaries, only Karánsebes (Caransebeș, Romania) and Diakóvár (Đakovo, Croatia) survived till the end of the Middle Ages. In contrast the new foundations – especially from the mid-fifteenth century – concentrated in the territory of Transdanubia and Slavonia, even if some friaries emerged in the northern part of the country, too. (Map 1) In the background we can detect the support of the aristocracy and the lesser nobility, their “alliance” with the friars in order to defend the Kingdom against the Ottoman expansion.⁴ Looking at the site selection, it is worth mentioning that the overwhelming majority of the new Observant friaries were in smaller market towns, or even in villages, in the neighbourhood of the noble residences. This feature is quite common from the earliest arrival of the followers of Saint Bernardino. Let us



Map 1: Observant friaries around 1500

3 Cf. J. Szűcs, „A ferences obszervancia és az 1514. évi parasztháború. Egy kódex tanúsága” [The Franciscan Observance and the Peasant Revolt of 1514. Evidence Provided by a Codex], *Levélrtári Közlemények* 43 (1972), 213–261, particularly: 220.

4 B. F. Romhányi, „Az obszerváns ferencesek és a Délvidék védelme” [Observant Franciscans and the Defense of Southern Hungary], in *Európa védelmében: Kapisztrán Szent János és a nándorfehérvári diadal emlékezete* [Defending Europe: Saint John of Capistran and the remembrance of the victory of Belgrade]. Ed. P. Kálmán and L. Veszprémy, Budapest 2013, 15–23.

just refer to the foundation of Filippo Scolari (in Hungary known as Pipo of Ozora) near his new castle in Ozora; to the friary founded by Nicolaus of Újlak at his new residence in Palota;⁵ or even to the Visegrád friary founded by King Sigismund of Luxembourg in Visegrád, where the connection between the royal palace and the friary is maybe the most spectacular, as they were direct neighbours.⁶ As a result the Observant Franciscan network was not so strongly linked to the urban centres, which were less in number in medieval Hungary than in Western or Southern Europe anyhow. Several of their most important urban friaries – in Buda, Pest and Esztergom – were taken over from the Conventual branch.

After this short overview of the formation of the late medieval Observant network, let us examine the social and political environment of the order, this time leaving the economic aspects out of account. Our focus will be a topographical one, i.e. we shall concentrate on the sites of the provincial chapters and on the places of origin of the friars; thus, I will not analyse the last wills, the *pro anima* donations, or the confraternity charters in this context.

The sites chosen for the assemblies of the vicariate (called province from 1517) of the Observants reflect three different patterns corresponding to three periods. In the first period, between 1444 and 1471, we have data on seven assemblies, and there is no regularity either in the intervals or in the sites. (Table 1) Each of these events was held in different towns: Jenő (Ineu, Romania), Gyula, Palota (Várpalota), Ozora, Újlak (Ilok, Croatia), Szalárd (Sălard, Romania) and Sárospatak. The last four assemblies were held more regularly, every third year. Although we do not have direct evidence for the financial support of the assemblies, the patrons of the listed friaries were doubtlessly the major sponsors. The Losonci (Jenő), Maróti (Gyula), Újlaki (Palota and Újlak), Hédervári (Ozora), Csáki (Szalárd) and Pálóci families (Sárospatak) all belonged to the highest nobility of the Kingdom. However, despite the fact that in this very period several Conventual friaries were given to the Observants due to the initiatives of John Hunyadi, his personal favour does not appear in the selection of the sites. We would also search in vain

Table 1: Sites of the assemblies of the Observant vicariate between 1444 and 1471

Year	Site	Year	Site
1444	Jenő	1465	Újlak
1452	Gyula	1468	Szalárd
1456	Palota	1471	Sárospatak
1462	Ozora		

5 B. F. Romhányi, *Kolduló barátok, gazdálkodó szerzetesek. Koldulórendi gazdálkodás a középkori Magyarországon* [Mendicant friars, managing monks. Economy of the mendicant orders in medieval Hungary]. Dissertation presented at the Hungarian Academy of Sciences, 2015, 55–56.

6 J. Laszlovsky, „Crown, Gown and Town: Zones of Royal, Ecclesiastical and Civic Interaction in Medieval Buda and Visegrád”, in *Segregation – Integration – Assimilation. Religious and Ethnic Groups in the Medieval Towns of Central and Eastern Europe*. Ed. by D. Keene, B. Nagy and K. Szende, Farnham 2009, 179–203, here: 185.

for evidence of the King as direct supporter in this period. There is nothing surprising in this for the time between 1444 and 1458, the so-called interregnum, but lack of royal intervention is more surprising in the first decade of King Mathias' reign, especially if we consider the good relation between the Order and the King's family. The change in the King's policy becomes even more evident if we consider that between 1473 and 1489 four of the nine assemblies were held in Buda, and a fifth one was also sponsored by King Matthias (see further below).

The situation changed considerably in the second period, between 1473 and 1517. (Table 2) In these 45 years 24 assemblies took place with a regular alternation. Twenty-three ordinary and one extraordinary (Pest, 1504) chapters were held, of which some were supported by the King (twelve),⁷ the Újlaki (three), the Szapolyai (two) and the Geréb of Vingárt families (two). There were only four assemblies financed by other "sponsors" (Palatine Michael Ország of Gut, the former master of the treasury Ladislaus of Paks, Cardinal Archbishop Thomas Bakócz of Esztergom, the Ban of Belgrade Emeric Török of Enying⁸). The chosen sites reflect a similar regularity: Buda hosted the event eight times, Újlak and Atya (Ilok and Šarengard,

Table 2: Sites of the assemblies of the Observant vicariate between 1473 and 1517 (the sites belonging to the *Medium Regni* appear with bold, those in the southern region appear underlined)

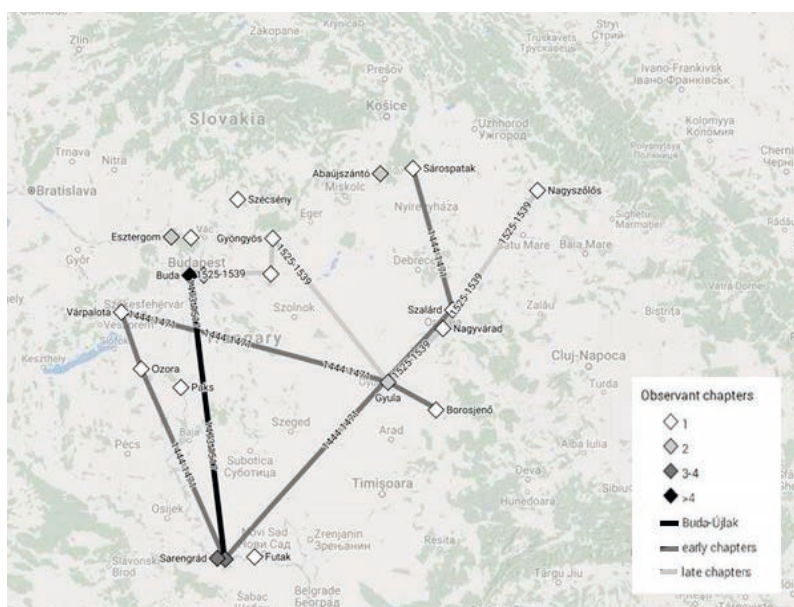
Year	Site	Year	Site
1473	Buda	1497	Pest
1475	<u>Újlak</u>	1499	<u>Atya</u>
1477	Szécsény	1501	Buda
1479	Esztergom	1503	Buda
1481	Szántó	1504	Pest
1483	Buda	1505	Buda
1485	Szántó	1507	Esztergom
1487	Buda	1509	<u>Újlak</u>
1489	Buda	1511	<u>Atya</u>
1491	<i>Paks*</i>	1513	Visegrád
1493	<u>Újlak</u>	1515	Buda
1495	<u>Atya</u>	1517	<u>Futak</u>

*Paks fits into the basic system, being halfway between the south and Buda.

7 The assembly of 1479 in Esztergom was actually sponsored by the King, since the seat was *de facto* vacant because of the fleeing of Archbishop Johann Beckensloer in 1476.

8 As one of the supporters of the illegitimate son of King Matthias John Corvinus Emeric Török received a number of estates from the huge Hunyadi domains (mainly in hypothec), among them the castle of Futak, to which he could stick even after John Corvinus's death. After becoming the warden of Belgrade in 1507 he was one of the mightiest lords of the Kingdom. Cf. *Enyingi Török Bálint okmánytára*. Ed. J. Bessenyei. Budapest 1994, <http://mek.oszk.hu/02200/02211/html/torokb1.htm#c3> (08.06.2015).

Croatia)⁹ three times each, Pest, Esztergom and Szántó (Abaújszántó) twice, and four further places – Futak (Futog, Serbia), Paks, Szécsény and Visegrád – just once. This means that one third of the assemblies were held in the southern region of the country (Atya, Újlak, Futak), which was the most threatened part in that time. On other occasions the selected site was usually in the central region, the *Medium Regni* (Buda, Pest, Visegrád, Esztergom).¹⁰ Actually, Paks is halfway between the *Medium Regni* and the southern region. Its founder was Ladislaus of Paks, Master of the Treasury between 1483 and 1487. It is only Szántó and Szécsény that definitely do not fit into this pattern, but they were both the domains of mighty families. Szántó was owned by the Szapolyai family, the family of late-fifteenth-century Palatine Imre Szapolyai, and John Sapolyai, who later became Voivode of Transylvania and was even elected King after the defeat at Mohács and King Louis II's death. In the time of the Observant assembly, Szécsény was the residence of Michael Ország of Gut (palatine between 1458 and 1484). In this period we can see a north-south axis along which the provincial chapter moved regularly. (Map 2)



Map 2: Places of the assemblies of the Observant Franciscan vicariate/Province between 1444 and 1541

⁹ In fact, Atya and Újlak were situated about 8 km from each other, thus they can be regarded similar twin towns as Buda and Pest.

¹⁰ The so-called *Medium Regni* means the central region of the Kingdom where the most important administrative and ecclesiastic centres were. It is mainly the Pilis and the surrounding parts, including Buda, Pest, Óbuda, Esztergom, Visegrád and in some respect Székesfehérvár, as well. Cf. recently E. Benkő, "In medio Regni Hungariae. Preface", in *In medio Regni Hungariae. Régészeti, művészettörténeti és történeti kutatások az "ország közepén"*. Archaeological, art historical and historical researches 'in the middle of the kingdom', Budapest 2015, 11–28.

The third period begins after 1517, the formal foundation of the Hungarian province of the Observant Franciscans. However, the first evidence of a provincial chapter dates only from 1525. (Table 3) Data for six chapters in the next fourteen years survived, but one has to admit that there are serious lacunas in the source material. Nonetheless, a clear change can be observed: the sites shifted to the north, and some places appear which were never mentioned in this context earlier (Gyöngyös, Jászberény, Nagyszőlős [Vovkove, Ukraine], Nagyvárad [Oradea, Romania]). Of course we find some old ones, as well (Gyula, Buda). Unlike the period before 1517, Buda, the capital of the medieval Hungarian Kingdom, was chosen just once, in 1539, when the city was in the hands of King John Szapolyai. It seems to be clear that the constant Ottoman incursions and the civil war hindered the maintenance of the previous system, on the one hand, and the emergence and stabilisation of a new one, on the other. The main aim of the Order was apparently to be as far from the turbulent regions as possible.¹¹

Table 3: Sites of the assemblies of the Observant vicariate between 1525 and 1539

Year	Site	Year	Site
1525	Nagyszőlős	1535	Gyöngyös
1531	Nagyvárad	1537	Jászberény
1533	Gyula	1539	Buda

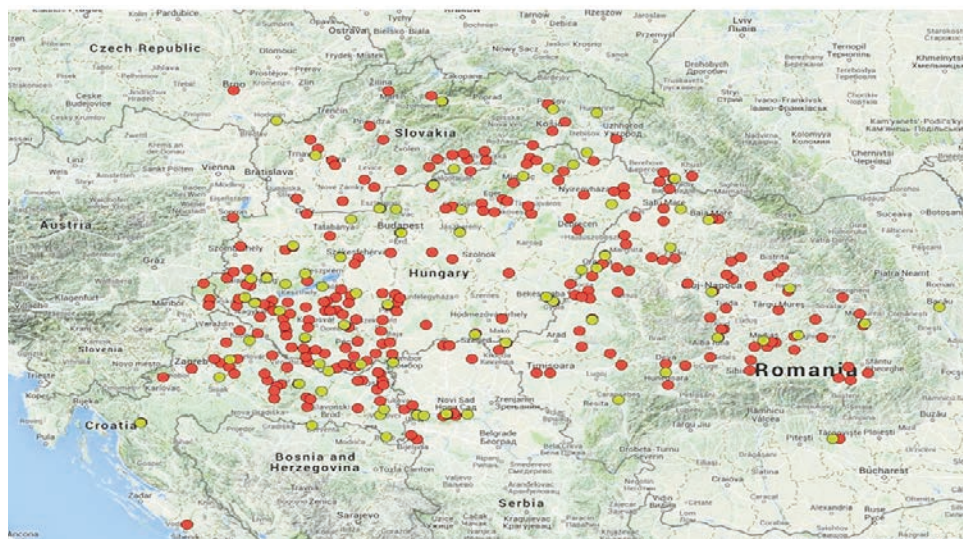
In comparison, let us have a look at the sites of the Conventual assemblies between 1450 and 1540. For this period data on 34 assemblies survived. Most of them (7) were held in Székesfehérvár, but Eger and Óbuda were often chosen (5), as well. Segesd and Szeged hosted the gathering of the Conventuals four times each. Besides these only Pécs, Szemenye and – at the end of the period, in the 1530s – Nagyvárad (Oradea, Romania) were chosen more than once. Not only is the geographic pattern different – this is at least partly the consequence of the different networks – but the circle of supporters seems to be different, too. On the one hand, half of the assemblies were held in important ecclesiastic centres: the Collegiate Chapter of Székesfehérvár, the bishops of Eger, Pécs and Nagyvárad, and once even the archbishop of Kalocsa took over the finances. On the other hand, the highest nobility is very poorly represented, if at all. For instance, the patron of the Szemenye friary, the Bánfi family, played an eminent role in the Angevin era, but they were not important political actors in the fifteenth century. Actually, it is only the King himself who appears as mighty sponsor, besides the Church of course.

To detect the social resources of the Observant movement, we have to refer to the names of the friars. Obviously, there are quite a number of difficulties in using these data: not all the friars are mentioned with their place of origin, in certain cases it is hard to define whether the given surname is the place of birth or the place of entering the Order, or there are even place names that are hardly

¹¹ For the data on the chapters see the history of the friaries in Karácsonyi II, *passim*, as well as M.-M. de Cevins, *Les Franciscains observants hongrois de l'expansion à la débâcle (vers 1450 – vers 1540)*. Roma 2008. 622–623.

identifiable (e.g. Szentmárton, Keszi). But – due to the surviving list of members from 1535 – we have a statistically evaluable set of data at least for the early sixteenth century which we can complete with some other names known from different sources. Out of more than 500 names collected, around 310 places of origin were identifiable. Since most of the places were not sites of Franciscan friaries (sixty names, i.e. ~20 per cent refer to settlements where Franciscans were present, both Observant and Conventual),¹² they can certainly be regarded as places of origin. Of course, in the case of the settlements with a Franciscan friary, we can assume that some local people entered the order, but we also have to account for the possibility that these names refer to the place where the given person took his vows. Nonetheless, it is probable that the persons lived in the very region.

When analysing the data, two features appear at a first glance: the geographical distribution is quite uneven and the number of villages is rather high. As regards the first phenomenon, the concentration of places of origin coincides with that of the Observant friaries in the second half of the fifteenth and the early sixteenth centuries (Map 3). One could argue that the recruitment of the Order was easier where they were present with their convents, too. This is certainly true; however, another formulation seems to be more adequate: both the denser network of friaries and the larger number of friars originating from this specific region reflect the higher population density of southern Transdanubia and Slavonia, i.e. the



Map 3: The convents (green) and the places of origin (red) of the Observant Franciscans

¹² Although the former Conventual branch of the Franciscan Order accepted the regular observance in 1517, they formed in Hungary two separate provinces. The former Conventuals became the Provincia Mariana, while the Observant vicariate became the Provincia Salvatoriana (the names were given in 1523 at the General Chapter of the Order). Cf. Karácsonyi I, 84–87.

southern part of ancient Pannonia. The spectacular presence of the Observant Franciscans was also connected to the constant struggles against the Ottomans, who pressured the southern border region of the Hungarian Kingdom from the early fifteenth century on. In numbers: around 33 per cent of the known members originated from these territories, and we also have take into account the Croatian and Dalmatian friars (~2 %). A similar percentage of the friars originating from the Great Plain came from the most southern part of that region. Even speaking more generally, we can assert that the majority of the friars came from the southern regions and from Transylvania (Table 4). For instance, when looking at the places from where at least three members entered the Order, we can see that only 33 out of 139 such persons came from towns north of the Kolozsvár (Cluj)-Paks line and 36 persons originated from Slavonian towns alone.¹³

Table 4: The places of origin of the friars (1450–1540)*

Region	Nr of persons	%	Nr of settlements	%
„Pannonia”	167	33.13	116	33.34
– Transdanubia	93	18.45	73	20.98
– Slavonia and Sirmium	74	14.68	43	12.36
Great Plain	111	22.02	72	20.69
– Bács, Bodrog, Csongrád	24	4.76	7	2.01
– Csanád, Temes	16	3.17	7	2.01
Transsylvania	97	19.25	58	16.67
Upper Hungary	61	12.10	47	13.51
Croatia and Dalmatia	10	1.98	9	2.59
From abroad	6	1.19	6	1.72
Medium Regni	5	0.99	3	0.86
Unidentified	47	9.33	37	10.63
	504		348	

* The numbers are mainly based on the list of 1535.

It was supposed earlier as well that the social basis of the recruitment of the friars was the inhabitants of the market towns.¹⁴ The spatial distribution of the places of

¹³ The social composition, as well as the spatial distribution of those who were admitted to the confraternity of the Observants is quite different from that of the friars. Cf.: M. M. de Cevins, *Koldulórendi konfraternitások a középkori Magyarországon (1270 k. – 1530 k.)* [Mendicant confraternities in medieval Hungary (c.1270 – c.1530)]. Pécs 2015, 229–252.

¹⁴ J. Szűcs, „Ferences ellenzéki áramlat az 1514-es parasztháború és reformáció hátterében” [Franciscan opposition movement in the background of the 1514 Peasants’ Revolt and that of the Reformation], *Irodalomtörténeti Közlemények* 78 (1974), 409–435; furthermore <http://archivum.ferencesek.hu/index.php?modul=dokumentumok&ut=/I.%20Enchiridion/%01%20Magyar%20rendtörténet&behiv=02%20Magyar%20ferences%20középkor.htm>

origin tells us more about this social environment. While the number of friars with burgher background is effectively high, another social layer is also represented: many of the Order's members came from families living in villages (e.g. Bodmér, Horhi, Potoly, Tagyon, Terebezd in Transdanubia, Alfalu, Csombord or Csíkma-daras in Transylvania).

However, despite the obvious popularity of the Observant movement, there are some missing social layers and regions. The central region, the so-called *Medium Regni*, is hardly represented in places of origin: out of the known 500 names, only five persons can be connected to this part of the country. This is even more striking since the centre of the vicariate was in Buda; the Esztergom friary housed the most important school of the Franciscans till the 1520s, where the famous preacher Pelbárt Temesvári also taught; and the Pest convent was also quite influential: in 1526, for instance, the relics of Saint Gerhard – rescued from Csanád because of the Ottoman wars – were preserved in its church. Another region that we look for on the map in vain is the so-called Temesköz, in the inter-fluves of the Maros, Tisza and Danube Rivers. In this area we are certainly misled by the fact that the surviving list of friars was compiled in 1535. By this time the ethnic and religious composition of this region had undergone a basic change compared to its demographic layout a hundred years before. The constant Ottoman incursions and the uninterrupted immigration of refugees transformed the landscape radically: in this part of the Kingdom, the majority of the population was Serbian or Wallachian orthodox from the late fifteenth century on. As a consequence of this transformation, we see the dissolution of the mendicant network between the 1430s and 1470s.¹⁵ In contrast to this feature, new, orthodox monasteries emerged here from the 1470s on.¹⁶ Therefore it is hardly surprising if there were but a few members of the Order originating from this region, and even they came either from Temesvár itself – the major local centre – or from the territory's north-western corner, around the bishop's seat Csanád. It is maybe less surprising, but still it has to be noted that the north-western part of the Kingdom was rather poorly represented among the members of the Order.

As far as the missing social layers are concerned, one may primarily think of the nobility. Despite the obvious support received by the Order from the lesser

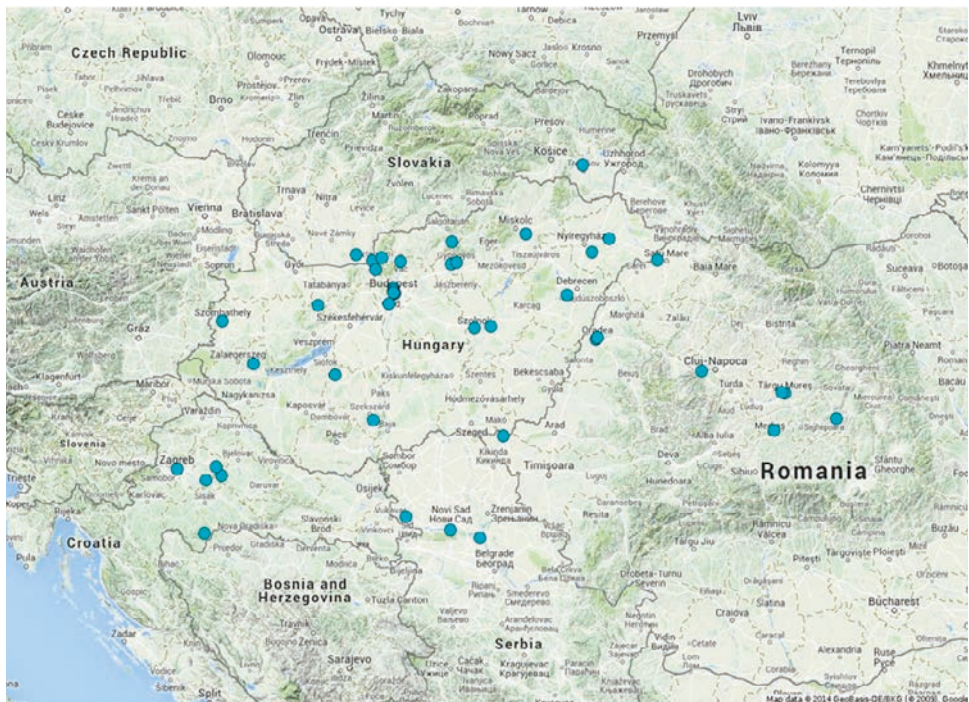
15 B. F. Romhányi, „Kolostorhálózat – településhálózat – népesség. A középkori Magyar Királyság demográfiai helyzetének változásaihoz” [Network of monasteries – network of settlements – population. On the demographic changes of the medieval Kingdom of Hungary], *Történelmi Szemle* 57 (2015), 1–50, here: 26. For the changing role of Temesvár see I. Petrovics, “The Bishopric of Csanád/Cenad and the Ecclesiastical Institutions of Medieval Temesvár/Timișoara”, *Transylvanian Review* 22 (2013), 242–252, here: 248. Due to the role played by Temesvár in the running of the southern border defence, the town lost its urban character to some extent (the Franciscan friars left, the two hospitals were unified), in order to become a fortification, being the military centre of the Hungarian defence system against the Ottoman expansion.

16 The first two documented Orthodox monasteries in the region are Vojlovica (1470s) and Bodrogu Vechi (1480s). B. F. Romhányi: *Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon* [Monasteries and Collegiate Chapter Houses in medieval Hungary]. Budapest 2000, 31, 73.

and higher nobility, we hardly find any friar of noble origin among the Order's members. In the list of 1535 Friar Petrus Bika of Teremhegy was indicated as noble, and this fact alone shows that it was something to be mentioned. Another known member of noble origin was Paul of Tomor, the later archbishop of Kalocsa and the captain of the Hungarian army at Mohács in 1526. Before entering the Order he had a long career in the service of different lords as a notary and soldier.

The Observant Franciscans and the Pauline Hermits are often paralleled – with good reason. However, there is a small but important difference between them in their recruitment. Namely, the Paulines seem to have been attractive for the clergy, too: in the second half of the fifteenth and the first half of the sixteenth century, there is evidence for several Paulines who entered the Order after an ecclesiastic career. The most illustrious of them was John of Szakoly, the former bishop of Csanád.¹⁷ However, nothing similar can be seen among the Observants.

As a comparison let us also refer to the map on the places of origin of the Pauline hermits. (Map 4) Of course, our data set is much smaller and much more incidental: the basis is not a coherent list of members, giving a snapshot in a precise moment, but a series of data gained from different charters and other documents in the period between the mid-fifteenth and the mid-sixteenth centuries. However, the result can be compared to the previous map, and the differences are rather clear.



Map 4: The places of origin of the Pauline hermits (1450–1550)

17 G. Gyöngyösi, *Vitae fratrum eremitarum*. Budapest 1988, 173.

Maybe two aspects can be underlined here: the missing concentration in south-west Hungary, and – in a clear difference – the dense group in the *Medium Regni*, roughly between Buda and Esztergom. On the one hand, the two maps complete each other; on the other, they also reveal the differences of the social backgrounds of the two orders.

To sum up, more than 40 per cent of the Observant friars in medieval Hungary came from the southern and south-western regions of the Kingdom, even if almost all the other regions also were represented. This latter statement means that Saxons of Transylvania also entered the Order, despite the fact that there were no Observant convents in those territories. Compared to other orders peasants were overrepresented in the community. However, there are some missing territories: the Hungarian Plane, the Banat of Temes (Timiș, Romania) and the westernmost border region around Pozsony (Bratislava, Slovakia). The reasons are different. The Hungarian Plane was a loosely settled area with a nucleated settlement system. The majority of the population in the Banat was orthodox by the end of the Middle Ages; the transformation of the ethnic and religious circumstances in this region began around the 1420s and ended in the last decades of the fifteenth century. The third region was not very densely populated, either, but what is more important it was influenced by the neighbouring Austrian territories where the Observant movement could not take roots.

When analysing the lists of convent members, it can be seen that mobility within the country was significant, but there were very few friars coming from abroad. This is understandable since the Hungarian province of the Order was by far the largest not only in East Central Europe but even in the whole of Europe north of the Alps – certainly there was no need for supply from outside the province.

When we look at the spatial relations between the friaries and the places of origin, we can assert that most of the friaries pulled the new members from a smaller or larger circle around them. However, there are some exceptions. We cannot find such circuit around Bacău and Târgoviște outside the Carpathian Mountains, and it is similarly failing at the friaries of Karánsebes (Caransebeș, Romania) and Szakolca (Skalice, Slovakia). These convents can be identified as missionary centres. Three of them were oriented to the orthodox population, while the fourth (Szakolca) was an outpost towards Hussite Bohemia.

It also has to be underlined that there is no relation between the spatial distribution of the network of friaries and the places of the provincial assemblies. For instance, there was no chapter held in the most densely settled south-western region, while there were many of them in the *Medium Regni*. The reason for the differences is obviously the different social backgrounds: although not exclusively, the network of the friaries was much more influenced by the social contacts and the interests of the recruitment, while the sites of the assemblies were chosen according to political considerations.

La cultura dell'Osservanza francescana a Napoli tra XV e XVI secolo. Studia e formazione dei frati: prospettive di ricerca

FULVIA SERPICO

Archivio Storico della Provincia del SS. Cuore di Gesù dei Frati Minori, Napoli



Le notizie relative all'attività degli *Studia* francescani a Napoli per il periodo osservante sono sporadiche e molto frammentarie. Si può con sicurezza affermare che allo stato attuale della questione, non ci sono studi che ci permettano di avere un quadro generale chiaro, o quanto meno completo, di quanto accadeva nelle scuole dei frati minori e di come fosse organizzata con precisione la loro formazione intellettuale. Quello che invece è più sicuro, è che intorno ai conventi più importanti della famiglia serafica, gravitassero numerose attività culturali legate a filo doppio con la presenza, questa certa, di alcuni *studia* attivi già dal XIII secolo, e cioè dall'insediamento dei frati nella città partenopea.¹

Pertanto, per affrontare al meglio l'argomento proposto con questo contributo e per cercare di far luce sulla questione con proposte di ricerca che vadano un po' oltre le semplici considerazioni, non ci resta altro che mettere insieme tutti gli indizi che abbiamo a disposizione e cercare di fornire i dettagli necessari alla ricomposizione di un quadro complesso ma interessante. Per fare questo, mi sono avvalsa di un approccio metodologico inverso, e cioè dalla conoscenza macroscopica e generale delle nozioni a nostra disposizione ho estratto tutti i particolari necessari alla ricomposizione del *puzzle* per trovarmi poi alla fine di fronte ad uno scenario nuovo con nuove prospettive di ricerca.

1 Per cominciare la trattazione è necessario considerare la bibliografia generale di riferimento per quanto concerne l'attività degli *studia* mendicanti nel periodo precedente, cioè per il XIII e XIV secolo: *Studium e Studia. Le scuole degli ordini mendicanti. Atti del XXIX Convegno internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 2001*. Spoleto 2002; *Le scuole degli ordini mendicanti*, Todi 1978. Per quanto riguarda invece una panoramica sull'organizzazione degli *studia* nell'ordine si rimanda a *De evolutione iuridica studiorum in Ordine Minorum (ab initio ordinis usque ad an. 1517)*. Dubrovnik 1942 e al fondamentale lavoro generale di E. Frascadore - H. Ooms, *Bibliografia delle bibliografie francescane*. Firenze 1965.

Per fare tutto questo, è necessario inquadrare il contesto in cui ho inteso operare e cioè lo sviluppo dell'Osservanza francescana a Napoli.²

Non è ancora ben noto come e quando si insinuò l'Osservanza nella la Provincia di Terra di Lavoro (certamente agli inizi organizzata in vicaria) e grazie agli studi dello storico della Provincia Napoletana p. Gioacchino d'Andrea, siamo in grado di ricostruire almeno una parte degli avvenimenti più significativi. Si può dire che un ruolo determinante ebbero alcuni «pionieri» come Angelo Clarenò che trovò il suo rifugio nel Regno di Napoli per poi spegnersi nel romitorio di S. Maria d'Aspro in provincia di Potenza nel 1337 e i suoi discepoli (Filippo di Maiorca, fratello della regina Sancia, e Roberto di Mileto); oppure Leonardo de Rossi da Giffoni (eletto Ministro Generale dell'Ordine dei Frati Minori nel 1373) e alcuni «precursori» della riforma, come Domenico di Simone da Napoli, citato in due lettere di papa Innocenzo IV del 1404 come «Vicario domorum et locorum ac eremitoriorum eiusdem Ordinis in prov. Terrae laboris.»³

Ma anche altri furono i protagonisti del movimento riformatore nel primo trentennio del secolo: Giacomo da Salerno, Giuliano da Lauro, Giacomo Scaglioni di Aversa, Martino da Campagna e Nicola da Castellammare, Serafino da Gaeta⁴ e più avanti, il più noto fra tutti, Giacomo della Marca. Solo con la divisione ufficiale sancita dalla Bolla *Ite Vos* di Leone X del 1517, si costituì propriamente la Provincia Osservante di Terra di Lavoro che geograficamente comprendeva un territorio vastissimo destinato a suddividersi ancora negli anni seguenti.⁵

Una considerazione che premette il discorso che si intende fare è che, di fatto, lo studio della diffusione del movimento osservante nella città di Napoli, sino a poco tempo fa, ha risentito di una storiografia «di settore», prodotta principalmente da storici dell'Ordine ed incentrata, spesso, anche sulla figura di Giacomo della Marca, che qui, come è ben noto, dimorò dal 1473 al 1476 per essere sepolto nella cappella a lui dedicata presso il convento di Santa Maria la Nova. Solo di recente, e a seguito dell'analisi di Luigi Pellegrini,⁶ con i contributi di Rosalba di Meglio e Mario Gaglione nell'ambito del più generale studio dei primi insediamenti francescani nel contesto cittadino ed in relazione alla corte angioino-aragonese, si è

2 Per lo studio dello sviluppo del movimento francescano nel Meridione si rimanda alla ricostruzione di p. G. d'Andrea, *I frati minori napoletani nel loro sviluppo storico*. Napoli 1967, e per una ricostruzione generale allo studio di Luigi Pellegrini, *Che sono queste novità? Le religiones novae in Italia Meridionale (secolo XIII-XIV)*. Napoli 2005².

3 P. G. d'Andrea, *Precursori e propagatori dell'Osservanza nel Regno di Napoli*, Falconara Marittima 1975, 8; cfr. *Bullarium Franciscanum*, vol. VII, Romae 1804, 177, n. 490. Nel contributo del d'Andrea troviamo anche l'elenco dei conventi che passarono all'Osservanza dopo SS. Trinità di Palazzo e Santa Maria la Nova di Napoli, negli anni compresi tra il 1425 e il 1500, cfr. d'Andrea, *Precursori*, 8-9. Cfr. anche Id, *I frati minori napoletani*, 105-132.

4 d'Andrea, *Precursori*, 11-12.

5 Ad esempio nel salernitano già prima della costituzione della provincia osservante emergevano tendenze autonomiste e separatiste che avrebbero portato poi alla costituzione di una provincia autonoma, la provincia osservante di Principato nel 1575, i cui confini geografici corrispondevano alla divisione territoriale del fiume Sarno.

6 Luigi Pellegrini, *Che sono queste novità?*

avuta una notevole apertura verso scenari osservanti e dunque ampliando l'orizzonte di quanto conosciuto sino ad oggi per lo studio del francescanesimo in Meridione.⁷

Il primo insediamento dei francescani a Napoli fu probabilmente quello di S. Maria ad Palatium, un convento che sorgeva sull'area dell'attuale Castel Nuovo e che i frati dovettero commutare nel 1279 con case e terreni nella zona *de Albino* (in questo modo sorse il convento di Santa Maria la Nova), per dare la possibilità a Carlo I d'Angiò di costruirsi la sua roccaforte.

Se i frati si spostarono da questo primo insediamento a quello più «centrale» di Santa Maria la Nova, che ne fu dello *studium* che risulta essere già presente nel primo insediamento? Si trasferì insieme a loro oppure ebbe una battuta d'arresto in favore dell'altrettanto rinomato *studium* francescano del convento di San Lorenzo Maggiore fondato nel 1234, anche questo dentro le mura?⁸ Come apprendiamo da Salimbene da Parma, nello studio di Santa Maria ad Palatium, insegnò probabilmente fra Giovanni Buralli da Parma che a Napoli coronò la sua carriera dottorale dopo aver brillato per scienza e santità negli studi di Parigi e Bologna prima che ascendesse al generalato dell'Ordine nel 1247.⁹ Con gli angioini lo *studium* dei francescani fu elevato a facoltà universitaria. L'università civile napoletana non aveva ordinariamente la facoltà di teologia perché, stando a quanto ci dice lo studioso dei francescani napoletani, Gioacchino d'Andrea, si preferiva che gli studenti che intendevano addottorarsi in teologia frequentassero i quotati studi che gli ordini mendicanti avevano aperto anche in altri conventi come, appunto, quello francescano di S. Lorenzo Maggiore, quello domenicano di San Domenico Maggiore (qui insegnò anche Tommaso d'Aquino) e quello agostiniano di S. Agostino della Zecca. Anche se spesso è soggiaciuto, è doveroso ricordare che probabilmente per il secolo XIV, oltre allo *Studium* di San Lorenzo a Napoli, i francescani avevano anche uno studio non ben precisato, a Santa Chiara. Il riferimento si trova in una lettera datata nei primi mesi del 1334 che Matteo da Pedemonte inviava ad un certo Simone da Servario qui lettore, in cui si parlava del ministro generale dell'Ordine Gerardo Oddone.¹⁰

Il fatto che la facoltà di teologia degli *studia* mendicanti sostituisse quella civile del Regno con il sostegno dell'autorità istituzionale politica, testimonia il favore della Corte per i nuovi ordini, un favore che di certo non si esauriva con questo compito ma che sarebbe andato anche oltre come ha di recente dimostrato Rosalba

7 Per un riferimento alla bibliografia generale riportata dagli studiosi citati si rimanda al testo *La chiesa e il convento di Santa Chiara*. A cura di F. Aceto - S. D'Ovidio - E. Scirocco, Napoli 2014.

8 Sul convento di San Lorenzo Maggiore, cfr. R. Di Meglio, *Il convento francescano di San Lorenzo Maggiore di Napoli. Regesti e documenti dei secoli XIII-XV*. (Documenti per la storia degli Ordini Mendicanti nel Mezzogiorno 2.) Napoli 2003.

9 La cronaca è citata da G. d'Andrea, *Repertorio bibliografico dei Frati Minori napoletani*. Napoli 1974, 17.

10 Cfr. *Archivum Franciscanum Historicum* 5 (1912), 798, dove nella *Chronica* al volume, si cita un lavoro di H. Otto sulla politica italiana di papa Giovanni XXII, cfr. H. Otto, „Zur Italienischen politik Johannes XXII“, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* XIV, Roma 1910, no. 36.

di Meglio ai cui studi rimandiamo.¹¹ In questi Studi insegnavano professori che non erano né di nomina regia né soggiacevano alla giurisdizione del Giustiziere degli Scolari (la massima autorità dell'Università civile napoletana); erano in tutto e per tutto alle dipendenze dei rispettivi superiori, pur godendo dei privilegi degli altri professori dello *studium* universitario napoletano. Quanto detto trova conferma ed approfondimenti interessanti in una fonte a dir poco illuminante, la *Istoria dello studio di Napoli* di Giangiuseppe Origlia Paolino¹² in cui al libro terzo del primo volume, nel descrivere la gestione degli studi civili operata dal sovrano Carlo II d'Angiò, detto lo Zoppo, ci testimonia il passaggio della cattedra di Teologia presso gli *studia* degli ordini mendicanti, nella fattispecie domenicani, agostiniani e francescani che nel 1302 furono anche dotati di proventi fissi, circa 150 once, tratti dalla gabella del ferro, della pece e dell'acciaio. Ai francescani toccarono 40 once, ai domenicani 80 e agli Agostiniani 30. Il motivo di tale decisione risiederebbe nel tentativo di arginare la «fuga» degli studenti religiosi presso altre studi generali, di fatto mancando una facoltà teologica presso di loro.¹³ Tra il 1302 e il 1306, il sussidio regio fu direttamente esatto dai tre conventi mentre dal 1306 in poi essi lo ricevettero tramite delle suore domenicane di S. Pietro a Castello. La provvigione reale fu confermata da Giovanna I (1360), Carlo III di Durazzo (1381) e da Ferdinando I di Aragona (1462).¹⁴

La rendita, come si evince inoltre anche dalle fonti aragonesi, fu portata a 500 ducati da spartirsi tra i detti studi da Alfonso II d'Aragona nel 1494.¹⁵ C'è da ricordare, però, che con il sovrano aragonese la cattedra di teologia ritornò presso

11 Cfr. R. Di Meglio, "Origini e caratteri dell'osservanza francescana nel Mezzogiorno. Il Regno e la capitale", in *Fratres de Familia. Gli insediamenti dell'Osservanza minoritica nella penisola italiana (XIV-XV)*. (Quaderni di Storia Religiosa 18), a cura di L. Pellegrini e G. M. Varanini, Caselle di Sommacampagna (Verona) 2012 295-338. Anche Id., "Istanze religiose, movimento dell'Osservanza e progettualità politica nel Mezzogiorno angioino-aragonese", in *I frati osservanti e la società in Italia nel secolo XV. Atti del XL convegno internazionale (Assisi - Perugia 11-13 ottobre 2012)*, Spoleto 2013, 79-107.

12 *Historia dello studio di Napoli* di Giangiuseppe Origlia Paolino in cui si comprendono gli avvenimenti di esso più notabili da' i primi suoi principi sino a' tempi presenti, con buona parte della Storia letteraria del Regno, 2 voll, Napoli 1753-1754. Ringrazio per la segnalazione Nicola Macchione della Biblioteca francescana "San Ludovico da Casoria" presso il Monastero di Santa Chiara di Napoli. Per avere a mio avviso maggiore coscienza di quanto detto, si consiglia un rimando a G. M. Monti, *Per la storia dell'Università di Napoli. Ricerche e Documenti*. Napoli 1924.

13 Cfr. *Historia dello studio di Napoli*, libro III, cap. VIII, 172-173. «Quanto alla teologia dopo il Reginaldi non rinveniamo che altri letta l'avesse nel nostro studio. A la ragione egli fu questa: Carlo, vedendo che li tre celebri ordini de' religiosi, Domenicani, i Francescani e gli Eremiti Agostiniani, per non avere il fondo bisognevole al sostentamento agli studj generali di tal facoltà in questo Regno, mandavano i loro studenti per quella imprendere in parti molto lontane con grave incomodo e disagio, e con sommo dispiacere de' proprj parenti, anzi non senza anche qualche suo discapito [...]».

14 Cfr. d'Andrea, *Repertorio*, 19.

15 La citazione è tratta da d'Andrea, *Repertorio*, 19 nota 17. In realtà, uno studio sistematico delle fonti aragonesi potrebbe dirci qualcosa in più sulla politica aragonese nei confronti della vita religiosa ed il rapporto con alcuni conventi. Solo per fare un esempio, si veda la gestione della concessione di sale ai monasteri (1497-1498), cfr. *Fonti Aragonesi*. A cura di J. Mazzoleni, vol. IX, Napoli 1978, 117 e sgg.

l'università civile del Regno pur non cancellando la facoltà per i frati di «leggerla nei loro conventi», confermando i privilegi angioini e disponendo una rendita di 300 ducati sulla dogana del sale.¹⁶

Gli *studia* mendicanti erano in un certo senso «protetti» dalla corte, indice di un rapporto molto particolare che la corona, nel tempo, aveva costruito con i nuovi ordini e soprattutto con i francescani. Un rapporto che non era dettato solo da motivi di opportunità politica e dalla necessità di tener conto dell'enorme rivoluzione che queste nuove «religioni» portarono nelle città a tutti i livelli, ma era dettato anche da motivi spirituali di cui si fecero testimoni Roberto d'Angiò e Sancia di Maiorca. La regina, rimasta vedova, dal 20 gennaio 1344, il 28 luglio dell'anno successivo si ritirò nel convento di Santa Maria della Croce, già *regium sacellum*. Anche la fondazione dell'annesso convento della Trinità, questo destinato al ramo maschile dell'ordine, si deve all'iniziativa regia.¹⁷



Foto 1, Diurnale di P. Giacomo Colonella da Gaeta, anno 1480, Biblioteca Provinciale Franciscana "San Ludovico da Casoria"

¹⁶ Cfr. *Historia dello studio di Napoli*, vol. I, lib. IV, cap. IV, p. 247, anno 1451.

¹⁷ Sull'argomento, si rimanda agli studi di L. Abetti, "I luoghi di San Giacomo della Marca nel Regno di Napoli tra memoria storica e devozione", *Frate Francesco* 78 (2912), 401-447.

Si è detto dell' interesse della corte nei confronti dei nuovi Ordini prima e delle «Osservanze» ma è doveroso rimandare a questo punto della trattazione, alla cospicua bibliografia sull'organizzazione degli studi mendicanti e sulla formazione dei frati tra XIII e XV secolo su cui tanto si è detto¹⁸ e da cui non si può prescindere; non è da dimenticare inoltre l'attenzione della storiografia per lo studio della cultura dell'Osservanza, affrontato con risultati interessanti da diversi convegni.¹⁹

A Napoli i primi Osservanti si stabilirono nel 1426 presso il convento della SS. Trinità di Palazzo (qui soggiornavano anche le monache nel ramo femminile di Santa Croce) ed in seguito, messi alle strette dai nemici di Giovanna II (1371-1435) durante gli scontri tra le truppe catalane e durazzesche dovuti alla guerra di successione aragonese in città,²⁰ ottennero dal provinciale del tempo, p. Giovanni da Nola, di passare al vicino convento di Santa Maria la Nova. Quest'ultimo, con il favore e l'appoggio della regina, si popolò di Osservanti tra il 1423 e il 1425.²¹ E proprio in questo anno, molto probabilmente, dovette sorgere la biblioteca; infatti con la Bolla di papa Martino V si decise che i beni stabili del convento (che sembravano ai nuovi abitanti contro la Regola e la povertà francescana) fossero venduti allo scopo di acquistare paramenti ed accessori per la chiesa e di procurare dei libri per la biblioteca.²² Di lì a poco il convento sarebbe diventato uno dei maggiori centri dell'Osservanza francescana e un rimarchevole focolare di cultura. E qui sorgono alcuni interrogativi: è possibile che i nuovi abitanti della Casa religiosa «ereditassero» anche lo Studio che i primi abitanti avevano portato con loro dalla Casa originaria, quella di Castel Nuovo, adeguandolo alle nuove Regole? Oppure ne costituirono uno *ex novo*? È possibile che dopo il trasferimento l'attenzione sia culturale che «politica» si dirottasse sull'altro convento

18 Ad esempio si parta dal lavoro di M. Bleck, "I tra principali organizzatori degli studi nell'Ordine dei frati minori", *Studi Francescani* 55/3-4 (1958), 325-349.

19 *Osservanza francescana e cultura tra Quattrocento e primo Cinquecento. Italia e Ungheria a confronto. Atti del Convegno Macerata – Sarnano, 6-7 dicembre 2013*. A cura di F. Bartolacci e R. Lambertini, Roma 2014; K. Elm, "L'osservanza francescana come riforma culturale", in *Predicazione francescana e società veneta nel Quattrocento. Committenza, ascolto, ricezione. Atti del Convegno di Studi, Padova, 26-28 marzo 1987*. Padova 1993, 9-23.

20 L'argomento è stato ben chiarito da Rosalba di Meglio che descrive anche la possibilità che il primo insediamento francescano osservante fosse proprio la SS. Trinità, cfr. Di Meglio, "Origini e caratteri dell'osservanza francescana nel Mezzogiorno", 315-316.

21 Cfr. L. Wadding, *Annales Minorum*, t. X (1418-1436), Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1932, X, 96, XXII, 112.

22 Sull'organizzazione delle biblioteche degli ordini mendicanti si rimanda doverosamente a *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV)*. Atti del XXXII Convegno internazionale, Assisi, 7-9 ottobre 2004. Spoleto 2005, soprattutto l'articolo di Donatella Nebbiai, "Modelli bibliotecari pre-mendicanti", 141-169; si veda anche R. Biondi, "Libri, biblioteche e studia nella legislazione delle famiglie francescane sec. XVI-XVII", in *Libri, biblioteche e cultura degli Ordini regolari nell'Italia moderna attraverso la documentazione della congregazione dell'Indice*. Atti del convegno internazionale, Macerata 30 maggio-1 giugno 2006. A cura di R. M. Borraccini, R. Rusconi, Città del Vaticano 2006 (*Studi e Testi* 434), 337-379.

di San Lorenzo Maggiore, questo fondato nel 1234,²³ per poi ritornare solo con il passaggio agli Osservanti? Sta di fatto che, le notizie riguardanti l'attività dello *studium* ci vengono date dal cronista Teofilo Testa da Nola nei suoi *Serafici Fragmenti*²⁴ in cui ci riporta che nel 1405 fu lettore presso lo *studium* Pietro da Candia mentre un'altra citazione la troviamo nel 1487 per il lettore Giovanni da Sestro. Il primo dato ci fa presupporre che l'attività della scuola sia sempre rimasta a Santa Maria la Nova ancor prima dell'insediamento osservante che avverrà tra il 1425 e il 1426, per poi adattarsi alle disposizioni sugli *studia* e l'istruzione dei frati che si andavano ridefinendo anche all'interno dell'Osservanza soprattutto dopo l'intervento in materia di Bernardino da Siena²⁵ e all'istituzione del primo *studium* osservante presso il convento di Monteripido di Perugia inaugurato dal senese nel 1440.²⁶

Purtroppo ad oggi non ci è dato ancora sapere con precisione se e come queste nuove disposizioni, assieme ad altre norme capitolarie stilate con le costituzioni prima martiniane del 1430, poi capestranensi del 1443 (con i numerosi adeguamenti successivi) ed infine alessandrine del 1500,²⁷ fossero recepite ed adeguate, anche attraverso i sermoni e le prediche di Bernardino da Siena, alle nuove realtà provinciali meridionali; abbiamo infatti notizie certe in materia soltanto più tardi, negli «Statuti della Provincia di Terra di Lavoro» elaborati nel capitolo generale del 1581 tenutosi a Santa Maria la Nova raccolti dall'allora generale dell'Ordine

23 Su questo convento si rimanda allo studio di R. Di Meglio, *Il convento francescano di San Lorenzo Maggiore di Napoli. Regesti e documenti dei secoli XIII-XV*. (Documenti per la storia degli Ordini mendicanti nel Mezzogiorno 2.) Napoli 2003.

24 Teofilo Testa da Nola, *Serafici Fragmenti*, manoscritto conservato presso l'Archivio della Provincia del SS. Cuore di Gesù dei frati minori di Napoli, seconda metà del XVII secolo, probabilmente intorno al 1680.

25 Sull'argomento si rimanda al contributo di Letizia Pellegrini: "Tra *sancta rusticitas* e *humanae litterae*. La formazione culturale dei frati nell'Osservanza italiana del quattrocento", in *Osservanza francescana e cultura tra Quattrocento e primo Cinquecento. Italia ed Ungheria a confronto*, 53-71: 63.

26 Stando alla ricostruzione datane di recente dalla Bistoni Grilli Cicilioni, lo *Studium* in questione era già attivo tra il 1431 e il 1436 e dotato di nuovo vigore nel 1440 grazie al senese. Si rimanda a M. G. Bistoni Grilli Cicilioni, "Tra manoscritti e libri di San francesco al Monte di Perugia e Santa Maria delle Grazie di Monteprandone", in *Giacomo della Marca tra Monteprandone e Perugia. Lo studium del convento del monte e la cultura dell'osservanza francescana. Atti del convegno internazionale di studi, Monteripido, 5 novembre 2011*. A cura di F. Serpico - L. Giacometti, (Quaderni di San Giacomo 4). Firenze-Perugia 2012, 145-171 : 147. Ma anche a Letizia Pellegrini, "Bernardino da Siena, il minoritismo e l'Osservanza: ambiguità e ambivalenze a partire da Monteripido", in *San Giacomo della Marca tra Monteprandone e Perugia*, 21-35: 21. Anche E. Frascadore - H. Ooms, "Bibliografia delle bibliografie francescane", *Archivum Franciscanum Historicum* 57-58 (1964-65), 311-366; 332-339.

27 Cfr. M. Bleck. "I tre principali organizzatori degli studi dell'Ordine dei frati minori"; cfr. anche il lavoro di P. Maranesi, *Nescientes Litteras. L'ammonizione della regola francescana e la questione degli studi nell'Ordine (sec. XIII-XVI)*. (Biblioteca Seraphico-Cappuccina, 61), Roma 2000. Per quanto riguarda invece l'analisi della questione in altre realtà geografiche, cfr. gli studi di Letizia Pellegrini, "Tra *sancta rusticitas* e *humanae litterae*"; Id., "Bernardino da Siena, il minoritismo e l'Osservanza", 21-35.

p. Francesco Gonzaga.²⁸ In effetti in questi statuti, che ad oggi rimangono l'unica fonte completa dopo la costituzione della Provincia di Terra di Lavoro del 1517, si ebbe la ricezione delle disposizioni capitolari delle altre province francescane, un fatto che ci fa propendere nell'accertare l'uniformità delle norme in diverse materie, comprese anche quelle della formazione. Ad ogni modo, e seguendo la fondamentale linea tracciata dagli studiosi Frascadore ed Ooms nel loro ampio contributo alla ricostruzione dell'evoluzione anche giuridica degli studi e della formazione all'interno dell'Ordine già dalle origini,²⁹ si può affermare che comunque ogni provincia «organizzasse i propri studi tenendo conto delle necessità e delle consuetudini della regione: fatto molto importante perché comportava anche un particolare programma di studio delineato ed organizzato secondo le norme degli statuti particolari delle singole Province».³⁰

Ecco quanto si evince dagli Statuti del 1581:

«Che se pongano Studij de Grammatica in Provincia. A ciò s'estirpi l'ignoranza madre de tutti gli errori, vogliamo che il padre ministro debba ordinare uno o doj studij di Grammatica nelli luoghi che più conoscerà atti nella Provincia & in quelli collocarà i gioveni idonei ad imparare lettere, e anco vogliamo, che nel convento della Nova, ce sia un lettore de casi di coscienza, conforme all'ordine del capitolo generale di Roma & un lettore di Grammatica per i chierici, e i deputati a leggere queste facultà non godano i privilegi de lettori se non leggeranno continuamente eccetto il tempo delle vacanze ordinarie, & in tutti li altri luoghi ove staranno i predicatori debbano leggere una lettione de casi di coscienza, sotto pena di essere castigati ad arbitrio del Padre Ministro.»³¹

Per quanto riguarda l'organizzazione degli studi, delle materie di insegnamento e la citazione dei lettori in servizio presso gli *studia* dei minori napoletani, possiamo senza dubbio riferirci a quanto citato dallo storico dell'ordine d'Andrea che ha proposto una prima ricostruzione soprattutto per i secoli XIII e XIV.³² Per quanto riguarda invece il periodo osservante, tutto è da descrivere in relazione a quanto detto sino ad ora, tenendo conto però delle lacune documentarie e la mancanza di fonti coeve.

Abbiamo modo di pensare che attorno allo *studium* osservante di Santa Maria la Nova gravitassero altre attività culturali, queste di certo collocabili, come vedremo, tra il 1471 e il 1533. Ma è importante tenere anche presente il fatto che il convento era centro dell'interesse culturale degli Aragonesi che è largamente documentato. Sappiamo ad esempio, da una cedola della tesoreria aragonese che

28 Cfr. *Statuti della provincia di Terra di Lavoro fatti et raccolti da altri stati provinciali dal reverendissim. Padre fra Francesco Gonzaga generale di tutto l'Ordine dei Minori Osservanti. Pubblicati e da tutti i padri accettati nel Capitolo celebrato in Napoli nel convento di S. Maria la Nova alli 14 d' aprile 1581.* apud Giovanni Battista Cappelli, Napoli 1581.

29 Frascadore – Ooms, *Bibliografia*.

30 Cfr. Ivi, 324.

31 Cfr. *Statuti della provincia di Terra di Lavoro*, c. 13.

32 Cfr. d'Andrea, *Repertorio*, 17-31.

nel 1489 fu realizzato per la chiesa un ritratto di Alfonso II dallo scultore Francesco Laurana;³³ ancora, che venti giorni dopo la morte di Giacomo della Marca, il 18 dicembre 1476, per volere di Ferrante il corpo del santo fu accompagnato nella chiesa da Alfonso duca di Calabria;³⁴ oppure si sa anche che «nell'ultima cappella [] nel lato dell'epistola vi è una nobilissima tavola che mostra espressi i magi ed in esso vedesi al naturale il ritratto di Alfonso II».³⁵

La fucina culturale della Nova, come si evince chiaramente dalle fonti seicentesche, avrebbe compreso diversi campi: la formazione dei novizi attraverso il famoso *studium generale* di teologia collegato alla biblioteca, la presenza di prestigiosi lettori provenienti da tutta Europa ed anche un'attività, mi si conceda il termine, «editoriale» embrionale rappresentata dalla produzione di codici ad uso liturgico del convento stesso. Altri indizi che assumiamo come prova dei quanto detto sono due edizioni di un messale uscite a Napoli ad opera dei frati di questo convento nel 1477 e nel 1482³⁶ e di un diurnale miniato e prodotto nel 1480 per la recita delle «Ore Minori del Divino Officio» da p. Giacomo Coronella da Gaeta. Questo manoscritto, proveniente dal convento di San Francesco al Vomero di Napoli, è ora conservato presso la biblioteca della Provincia Francescana dei Frati Minori di Napoli³⁷ (foto 1). È un manufatto che comporta inizialmente un ornato a foglie e fiori con pappagallini. Da notare lo stemma francescano che, anche se errato nell'impostazione e nel disegno, è caratterizzato da una notevole sensibilità coloristica.

Queste notizie ci dicono che presso il convento poteva esserci anche una scuola di miniaturisti e copiatori, una tradizione che nella Provincia *Terrae Laboris* era già attiva dai secoli precedenti. È conosciuto infatti per il XIII secolo, il miniatore oltre che lettore, Bartolomeo *Guiscolus* di Parma che, secondo la cronaca del Salimbene, «in omnibus operibus suis velocissimus fuit...scribere, miniare, dictare et multa alia facere scivit»³⁸ sul cui esempio dovettero operare nel Quattrocento due frati: fra Girolamo Manfredi da Mantova e fra Francesco da Platea, due copisti che in anni diversi lavorarono al codice 324 conservato ora alla Trivulziana di Milano, anche se appare chiaro che la mano sia solo del primo. Troviamo notizia del fatto

33 Cfr. G. H. Jersey, *Alfonso II and the artistic Renewal of Naples (1485-1495)*. London 1969, 30.

34 G. Rocco, *Il convento e la chiesa di Santa Maria la Nova di Napoli nella storia e nell'arte*. Napoli 1928, 332.

35 C. Celano, *Notizie del bello e dell'antico e del curioso della città di Napoli*. Napoli 1692, ed. 1970, 11-12.

36 G. d'Andrea, *I libri più antichi delle biblioteche della Provincia Francescana Napoletana del SS. Cuore di Gesù*. Napoli 1986, 37; e la recensione di A. G. Martimort, "Missales incunabiles d'origine franciscane in *Mélanges liturgiques offerts au r. P. Dom bernard Botte O.S.B. del l'Abbaye du Monte Cesar*", *Archivum Franciscanum Historicum* 66 (1973), 478.

37 G. d'Andrea, *Manoscritti membranacei della Biblioteca Provinciale Francescana di Napoli*. Napoli 1983, 9. Si legge nell' *ex libris*: «Frater Iacobus de Coronella de gayeta ordinis minorum regularis observantiae scripsit hoc diurnale pro choro et usu fratrum commorantium in sacro conventu sancte marie de la nova de neapoli. Scripsit autem sub anno domini incarnati MCCCCLXXX», c. 108 v.

38 La citazione della cronaca del Salimbene di Adam da Parma, pubblicata nei *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum*, t. XXXII (Hannoverae et Lipsiae 1905-1913), è tratta da d'Andrea, *Repertorio bibliografico*, 17, nota 3.

che fu prodotto, o quanto meno cominciato (soprattutto le sezioni I-VI) a Santa Maria la Nova nella nota di possesso, in parte erasa, dello stesso del 7 settembre 1474.³⁹ Al f. 1r: «Hic liber pertinet ad locum Sancte Marie de la Nova [...]» e come conferma l'indice dei contenuti del volume fino al f. 316, sempre di mano del copista, al f. Iv. Nel 1479 lo stesso Girolamo Manfredi portò con sé il codice a Ferrara, dove aggiunse la sezione VII, e nel 1480 a Vicenza, dove completò la parte iniziale della sezione VIII. Non è noto quando il manoscritto abbia lasciato Santa Maria la Nova, e risulta assente negli inventari manoscritti del 1848.⁴⁰ Inoltre, alla c. 232r, che corrisponde alla quinta unità codicologica che precede la copia del *Testamentum* di Francesco e il *Tractatus de praeceptis regulae fratrum minorum*, troviamo un'altra nota che ci fa risalire alla data topica e cronica di inizio del manoscritto.⁴¹

Se pensiamo che in quegli anni a Napoli si trovava anche Giacomo della Marca, noto anche per essere un grande raccoglitore di codici e colto bibliofilo,⁴² non è difficile pensare che abbia influito positivamente sulle raccolte librerie degli Osservanti napoletani oltre che rendere ancora più lucente la fucina culturale di Santa Maria la Nova. Sono queste notizie che concorrono a definire quello della Nova non solo come *studium* ma soprattutto come «centro di produzione della cultura osservante Napoletana». Esistevano infatti anche altri *studia generalia* come quello di Santa Maria della Croce ordinato nel 1509 dagli Osservanti a cui il governo vicereale concesse un sussidio di 30 ducati.⁴³ Gli anni in cui a Napoli predicava il frate piceno, «la maestà e la grandezza» di questo «regio convento» erano a tutti ben note, uno splendore tenuto acceso dalle continue donazioni della corte e che al più pacato e severo Giacomo dovette subito apparire un po' esagerato tanto è vero che forse proprio perché non condivideva questa «maestosità», in netto contrasto con lo spirito primitivo del francescanesimo a cui la riforma osservante si faceva portavoce, decise di soggiornare presso il convento «meno fastoso» di Trinità.⁴⁴ A questo aspetto di ordine particolare se ne dovrebbe accostare un altro

39 «Presens opera edita per fr. Franciscum de Platea Ord. San Francisci ac espleta per me fr. Hieronymum de Mantua eiusdem ordinis in loco nostro S. Maria de la Nova die septimo mensis septembris 1474», cod. Triv. 324, Biblioteca Trivulziana di Milano.

40 L'inventario di cui mi sto occupando è suddiviso in due volumi, attualmente a Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, IX. AA. 14 e Napoli, Archivio Provinciale del Sacratissimo Cuore di Gesù OFM, ms. senza segnatura.

41 «Ego [segue h annullata dal copista per diluizione dell'inchiostro] frater Hieronymus de Mantua huic opusculo finem dedi die lune XXI novembris 1474 in loco nostro Sancte Marie de la Nova in Neapoli. Ad omnipotentis Dei laudem cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen». Le ultime due cifre della data cronica si interpretano a fatica: la penultima cifra sembra un 7 corretto su precedente 5, mentre l'ultima cifra sembra un 4 corretto su precedente 7. La lettura più plausibile è dunque: 1474, anno in cui peraltro il 21 novembre ricorreva proprio di lunedì.

42 Cfr. A. Gattucci, «Frate Giacomo della Marca bibliofilo e un episodio librario del 1450», in *Miscellanea Augusto Campana*, (Medioevo ed Umanesimo 44), Padova 1981.

43 Cfr. E. Cannavale, *Lo studio di Napoli nel Rinascimento, 2700 documenti inediti*. Napoli 1895, p. CXX, doc. 1091 (nuova ed. Bologna 1980).

44 Cfr. S. Candela, *San Giacomo della Marca e Santa Maria la Nova*. Napoli 1972, 8-19. A questo motivo di ordine generale, forse se ne può aggiungere uno più particolare e cioè il disagio del frate piceno dovuto all'alto numero di frati dimoranti ed anche per

di ordine più generale inserito nel ben più complesso discorso relativo alla portata innovativa della riforma osservante anche in merito agli studi e alla formazione dei frati su cui molti studiosi si sono interrogati ed hanno disquisito. Il fatto che il frate piceno fosse così austero nei costumi non lo esclude però dal discorso sul ruolo della cultura e dello studio contro l'ignoranza umana e il ruolo della scienza iniziato con la riforma osservante⁴⁵ portato avanti da Bernardino da Siena. Anche se per il Monteprandonese la questione è e rimane ancora aperta, il fatto che anche lui come il suo maestro e come il suo compagno Giovanni da Capestrano, fosse intriso di cultura umanistica e giuridica, oltre che di godere di un certo rigore intellettuale, lo pone al fianco degli altri per il sostegno alla tesi sostenuta da diversi studiosi ma ancora aperta ad approfondimenti, della portata innovativa dell'Osservanza in ambito culturale soprattutto a partire dal rapporto con i libri e dal loro uso.⁴⁶ Pur rinunciando ai gradi accademici, ritrovando la semplicità dello spirito attraverso lo studio secondo i precetti bonaventuriani, gli Osservanti

la varietà di temperamenti ed esigenze di approvvigionamento di mezzi ed apparati che offuscavano il desiderio di austerità e di raccoglimento di cui si faceva portavoce. Anche al capitolo generale del 1475 tenutosi a Santa Croce il frate piceno ebbe qualche acceso confronto con i presenti circa alcuni argomenti relativi alla necessità di rispettare il rigore morale e materiale delle origini, ma questo è un altro discorso. Si può dire che qualche obiezione sulla poca austerità Giacomo la ebbe anche per gli altri due conventi osservanti, Trinità e Santa Croce. Nel maggio del 1475 al convento di santa Croce fu tenuto il Capitolo generale degli Osservanti dove erano presenti 800 frati. Il re Ferdinando, figlio di Alfonso, e un certo messer Pascale ministro del Re, visitarono spesso i padri capitolari e provvidero al loro sostentamento. Giacomo era presente naturalmente con quelli che sostenevano l'ideale della povertà e per il mantenimento della concordia con l'ala conventuale. Egli mal sopportava la superfluità e la non contenuta ricercatezza del vitto. Il Wadding riferisce che il tale circostanza vi era un frate che teneva forse la direzione della cucina: questi spinto da vanità o mentalità lassista era eccessivamente prodigo nella quantità e nella qualità del vitto dei padri Capitolari. Giacomo intervenne e riprese aspramente il frate cuoco ma questi non gli diede per nulla ascolto e continuò a suo modo. Ma il piceno nel suo austero fervore religioso maledisse quel disprezzatore di povertà e gli predisse, come poi avvenne, l'uscita dall'Ordine dei minori. Sembra che il quel capitolo S. Giacomo abbia fatto sentire la sua autorità e il suo prestigio in parecchie decisioni, cfr. Wadding, *Annales Minorum*, t. XIV (1472-1491), Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1933, n. 124-126, pp. 141-144.

⁴⁵ cfr. Frascadore - Ooms, *Bibliografia*, 330.

⁴⁶ Cfr. K. Elm, "L'osservanza francescana come riforma culturale", in *Predicazione francescana e società veneta nel Quattrocento. Committenza, ascolto, ricezione. Atti del Convegno di Studi, Padova, 26-28 marzo 1987*, Padova 1993, 9-23. Anche Letizia Pellegrini, "Tra sancta rusticitas e humanae litterae", 53-62. Per il pensiero di Giacomo della Marca sulla formazione e il suo sermone al clero cfr. D. Pacetti, "I sermones dominicales di S. Giacomo della Marca", *Collectanea Franciscana* 9 (1941), 185-222: 208; C. Cenci, "Biblioteche e bibliofili francescani", *Picenum Seraphicum* 7 (1971), 66-80. Doveroso anche tenere conto di A. Bartoli Langelì, "I libri dei frati. La cultura scritta dell'Ordine dei Minori", in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, a c. di Idem e E. Prinzivalli, Torino 1997, 283-305. Per quanto riguarda invece i contributi sullo studio di Giacomo della Marca come bibliofilo e il suo apporto alla cultura umanistica, cfr. R. Lioi, "Storia e letteratura nella libreria di San Giacomo della Marca", *Picenum Seraphicum* 8 (1971), 42-65. Un riferimento anche in Frascadore - Ooms, *Bibliografia*, 341.

ripresero i precetti dell'origine puntando sulla forza dello studio e sul connubio con la scienza attraverso l'orazione e la devozione per combattere l'ignoranza. Una lotta al nuovo «male» che i nuovi protagonisti intendevano debellare a partire da Bernardino con la predicazione e Giovanni da Capestrano con la legislazione.⁴⁷

Per completare la descrizione delle «prove» della grandezza culturale di Santa Maria la Nova, è doveroso ricordare che dallo stesso complesso provengono anche dei corali, salteri ed innari, alcuni conservati presso la biblioteca di Santa Chiara, che sarebbero la testimonianza di una prima attività di liturgia corale posta alla base della famosa «schola cantorum» attiva nel complesso osservante e che ebbe il suo massimo fulgore soprattutto a partire dal XVII secolo. Ve ne propongo qualche esempio tratto dai corali custoditi presso la Biblioteca Provinciale «San Ludovico da Casoria» del Monastero di Santa Chiara di Napoli.⁴⁸ Questi preziosi codici-corali (per la maggior parte in pergamena) sono 39, provenienti in maggior parte dal Convento di Santa Maria la Nova ma anche dal convento di Montecalvario di Napoli, sono stati censiti nel 1983 dall'allora responsabile bibliotecario p. Gioacchino d'Andrea che li ha numerati; purtroppo, però, a parte qualche studio specifico di cui si dirà in seguito, per molti di essi non è stato ancora effettuato uno studio codicologico completo e soprattutto non è stata ancora stabilita una datazione precisa.⁴⁹

Partiamo da due corali, precisamente salteri-innari, prodotti alla fine del sesto decennio del XV secolo (foto 2, 3 e 4).

È probabile che queste opere, le più ricche di tutte le altre provenienti da Santa Maria la Nova, siano state ornate con gusto ferrarese ed abbiano fatto parte di un importante servizio liturgico andato probabilmente in parte disperso, che poteva pure essere stato donato ai frati francescani dai sovrani aragonesi, noti protettori dell'ordine, che sin dalla fine degli anni Sessanta del secolo ebbero stretti rapporti con la corte ferrarese.

Teofilo Testa da Nola ricorda ancora che presso questo convento c'erano corali scritti e miniati da un certo Bonaventura da Spalato.⁵⁰ Questa notizia, sebbene non possa essere messa in relazione con i due libri esaminati, conferma comunque il fatto che nella chiesa napoletana ci fosse un cospicuo corredo liturgico per l'ufficiatura corale ornato da miniature.

47 San Bernardino da Siena, *Le prediche volgari inedite*. A cura di D. Pacetti, Siena 1935, 109-204. Cfr. anche il riferimento in Frascadore - Ooms, *Bibliografia*, 331 n. 3 e p. 333.

48 Si tratta dei codici n. 3 e 18, Biblioteca Provinciale Francescana San Ludovico da Casoria, Monastero di Santa Chiara di Napoli. Cod. 3, c. 1; cod. 18, c. 39. Un doveroso ringraziamento è Nicola Macchione per la pazienza e la gentilezza nel concedermi di fotografare i codici.

49 Cfr. G. d'Andrea, *Manoscritti membranacei della Biblioteca Francescana di Napoli*, Napoli 1983.

50 Teofilo Testa da Nola, *Seraphici Fragmenti*, f. 231. Il codice manoscritto è custodito presso l'Archivio della Provincia del SS. Cuore di Gesù dei Frati Minori di Napoli e risale alla seconda metà del XVII secolo, probabilmente agli anni intorno al 1680.



Foto 2 Cod. 3, Salterio, c. 39.



Foto 3 Cod. 18 Innario, c. 1;



Foto 4 Cod. 18, particolare

Meritano una citazione anche altri corali presenti nella Biblioteca Franciscana di Santa Chiara: un graduale delle prima metà del XVI secolo⁵¹ (foto 5), un innario dello stesso periodo⁵² (foto 6) e di un antifonario che, recando la sottoscrizione dell'amanuense, un certo fr. Angelico da Cava con data 1544 alla carta 140v, ci fa presupporre che quest'ultimo sia il più antico dei codici descritti (foto 7, 8).⁵³

51 Cod. 31, c. 20v.

52 Cod. 15, c. 7.

53 Cod., n. 26, c. 140v.



Foto 5 Cod. 31, Graduale, c. 20v



Foto 6 Cod. 15, Innario, c. 7



Foto 7 Cod. 26, Antifonario, c. 1



Foto 8 Cod. 26, c. 140v

Questi corali sono stati oggetto di uno studio descrittivo della studiosa Antonella Putaturo Murano a cui rimando soprattutto per le descrizioni dei particolari e del metodo artistico di realizzazione. Ma recenti ricognizioni prevedono un aggiornamento della datazione dei manoscritti, suggerita dalla realizzazione di alcuni particolari decorativi, partendo da altri confronti codicologici.⁵⁴

Lo studio di questi codici e manoscritti apre la grande parentesi sullo studio della produzione libraria osservante; una parentesi aperta recentemente da Nicoletta Giovè sulla scrittura osservante che ci permette di poter sperare in ulteriori approfondimenti sull'argomento, non escludendo la possibilità di confrontare i codici miniati provenienti da Santa Maria la Nova qui brevemente citati con altri già noti e di accertata fattura.⁵⁵

Santa Maria la Nova si ufficializza nel riconoscimento del suo ruolo di centro culturale nel 1533 quando fu stampato il commento di Antonio Sirret sulle formalità di Giovanni Duns Scoto ad opera di Giovanni Vallone da Giovenazzo che era allora lettore generale (ricordo che i lettori giubilati si definirono meglio solo il secolo seguente) «in Sacro Convento Neapolitano Sanctae Mariae de Nova».⁵⁶

A questo punto, anche il discorso relativo alla biblioteca della Nova dovrebbe essere citato con più vigore. Sappiamo della sua fondazione e sappiamo che probabilmente, essendo attivo lo *studium* generale, fungeva da luogo di studio per i novizi. Ma è ancora presto, allo stato attuale, poter stabilire che tipo di biblioteca fosse e che libri custodisse. Questo contributo ha infatti anche lo scopo di promuovere l'analisi dell'inventario della biblioteca custodito (purtroppo in due volumi e separatamente), presso l'Archivio della Provincia Francescana dei Frati Minori di Napoli (vol. I) e presso la Biblioteca Nazionale di Napoli (vol. II).⁵⁷ L'inventario contiene l'elenco delle cinquecentine e seicentine possedute dalla biblioteca.

Senza entrare nel dettaglio sulla suddivisione degli *Studia* e sull'organizzazione dei corsi e i gradi accademici su cui esiste una ben più accreditata bibliografia di cui si è detto, Santa Maria la Nova, tra la fine del XV e per tutto il XVI secolo fu uno *studium* Generale, cioè aperto agli studenti di tutte le province, pertanto comprendeva nei cicli di lezioni maestri e lettori giubilati (con corsi di casistica, mistica, teologia ascetica, teologia morale e diritto canonico), ma non è escluso che con il tempo si affiancasse anche uno studio particolare di filosofia, considerata scienza satellite della teologia.⁵⁸ A questo punto, giungono in nostro soccorso

54 Cfr. A. Putaturo Murano, "Corali francescani", in *Miniatura a Napoli dal 1400 al 1600*. Napoli 1991, 83-91.

55 Cfr. N. Giovè, "Sante scritture. L'autografia dei santi francescani dell'Osservanza del Quattrocento", in *Entre stabilité et itinérance. Livres et culture des ordres mendiants (XIII-XV)*. A cura di N. Bériou, M. Morard e D. Nebbiai, Turnhout 2014, 161-187.

56 Sullo scotista francescano cfr. la voce in "Biblioteca Napoletana et apparato agli huomini illustri", in *Lettere di Napoli (...)* ad opera di Niccolò Toppi, Napoli 1678, 123.

57 Il manoscritto è in due volumi, datato 1848. Il primo volume è conservato presso l'Archivio della Provincia Napoletana dei Frati minori di Napoli, il secondo, presso la Biblioteca Nazionale di Napoli sez. Manoscritti, con segnatura MS IX, AA, 14.

58 Cfr. d'Andrea, *Repertorio bibliografico*, 18; 21-28. Solo per inciso ricordo, poiché esiste molta accreditata bibliografia sull'argomento, che gli studia erano divisi in generali e particolari nei quali si tenevano corsi di diritto canonico, teologia, morale, teologia

altri indizi provenienti dalle cronache seicentesche di p. Teofilo Testa da Nola e Francesco de Magistris.⁵⁹ Come già detto all'inizio di questa relazione, sono le fonti cronachistiche del XVII secolo a conservare i maggiori dettagli riguardo allo *studium* di Santa Maria la Nova. E ricordo anche che i primi tentativi di studiare l'argomento, sono rimasti tutti all'interno della cerchia francescana cui appartengono gli studiosi, come il già più volte citato d'Andrea, che tra gli anni '60 e '70 del secolo scorso hanno fornito i primi elementi per analizzare la questione. Pertanto non si può evitare di riportare questi dati che percorrono inevitabilmente la nostra strada indiziaria illuminando con discrezione questo lavoro di ricognizione intrapreso con tanta fiducia.

In questo convento, che il prima citato Francesco Gonzaga, già ministro generale ma anche cronista del XVI secolo, descrive come «celeberrimo» di tutta la provincia,⁶⁰ transitarono quando era attivo lo *Studium* e come ci dice Teofilo Testa, «li più illustri religiosi che furono lettori in teologia nella nostra accademia di Santa Maria la Nova di Napoli».⁶¹ La cronaca del nolano è dettagliata nell'elencare non solo i lettori ma anche i «Dottori parigini, maestri in teologia et altri comunemente stimati per huomini dotti dove per dar motivo alli giovani d'applicarsi alli studij si notano l'honori conferiti dalla provincia».⁶²

Anche se le notizie tratte dalla cronaca devono essere ancora supportate da riscontri coevi, è giusto riportare ciò che il cronista ci dice in merito. Per il XV secolo sono citati come lettori nello *Studium* napoletano:

ascetica o mistica e casistica e filosofia. Gli studi particolari dipendevano dal superiore provinciale e riservati a studenti della provincia mentre in quelli generali confluivano gli studenti di diverse Province essendo scuole speciali e privilegiate. Per quanto riguarda la posizione degli Osservanti riguardo allo studio e all'organizzazione dell'insegnamento si rimanda a ben più accreditata bibliografia. Basti solo ricordare che i dissensi tra le due famiglie dell'Ordine, quella osservante e quella conventuale, porteranno alla divisione anche in merito al ruolo della formazione dei novizi nonché proprio sul concetto di cultura. Infatti, seguendo l'organizzazione basilare degli studi dei frati minori osservanti, vediamo che non esistono i tradizionali gradi accademici a livello universitario che invece si possono trovare nei conventuali. L'insegnamento superiore presso gli Osservanti veniva impartito negli *Studia Generalia* e i loro titoli accademici non andavano al di là di *lettori giubilati*. Soltanto in seguito, anche negli Osservanti si fece strada l'idea che fosse necessaria una più corposa preparazione culturale ed è probabilmente dovuto a questo «ritardo» il fatto che l'impulso maggiore allo studio e soprattutto alla raccolta dei libri con la conseguente gestione e organizzazione delle biblioteche e le testimonianze più dirette sono riferibili ai primi anni del secolo XVI. Infatti, nel capitolo generale di Terni del 1500, tramite le costituzioni «alessandrine», furono emanate delle disposizioni ben precise in materia di libri e biblioteche. Cfr. G. d'Andrea, *I libri più antichi delle biblioteche della Provincia Napoletana del SS. Cuore di Gesù*, 16-17.

59 Teofilo Testa, *Seraphici Fragmenti*, cit. Su quest'ultimo cfr. G. d'Andrea, *p. Teofilo Testa da Nola ofm custode di Terra Santa e vescovo di Tropea*. Napoli 1972 (estratto da tesi di laurea). Si veda poi Francesco de Magistris, *Status Rerum memorabilium tam ecclesiasticarum quam politicarum ac etiam aedificiorum fidelissimae civitatis neapolitanae*. Napoli 1678.

60 Francesco Gonzaga, *De origine Seraphicae religionis franciscanae*. Roma 1587, pars. 2, p. 521.

61 Cfr. Teofilo Testa, *Serapici fragmenti*, c.535, cap. XXVIII.

62 Ibid. cap. XXIV.

Pietro di Candia, arcivescovo di Milano, consigliere di Giovanni Galeazzo, Duca di Milano; Giovanni da Sestro lettore in Santa Maria la Nova 1487 (anno del capitolo generale in cui fu eletto vicario generale Francesco Licheto da Brescia) e Francesco Licheto da Brescia che fu lettore a Napoli nel tempo che viveva in città Agostino Nifo della città di Sessa, famosissimo filosofo e medico dell'imperatore Carlo V.⁶³ Il Licheto, tra le altre cose conosciuto anche come celebre scotista, fu lettore probabilmente tra il 1509 e il 1512 delle *Sentenze* di Duns Scoto, incarico che gli fu affidato dalla regina Giovanna d'Aragona, moglie di Ferdinando I.⁶⁴ I relativi commenti, su richiesta del vicario generale dell'Osservanza, furono in parte pubblicati: nel maggio 1512 vide la luce a Napoli il volume *In Io. Duns Scotum: Super primo Senten. clarissima commentaria*, stampato a spese della regina Giovanna e a lei dedicato. Alla fine dell'opera l'autore si scusa per non avere potuto pubblicare il commento agli altri libri e ai *Quodlibeta*, rimandando a un'occasione migliore.⁶⁵ In questi stessi anni, lo scotista divenne celebre anche per una disputa che sostenne con il filosofo averroista Agostino Nifo.⁶⁶

Le notizie della cronaca nolana sono tante e varie. Trattandosi di un'opera ancora manoscritta, lo scopo di questo lavoro è anche quello di proporre per il futuro lo studio della fonte nel suo complesso ed approfondire l'argomento partendo ad esempio da quanto riportato dal Testa in merito alla circolazione dei maestri di teologia, citati a partire dal XIV secolo.⁶⁷

63 Francesco Licheto (1450?-1520); Agostino Nifo (1469/70-1538).

64 Giovanna d'Aragona nacque nella penisola iberica, probabilmente a metà del XV secolo, da Giovanni II, re d'Aragona e Navarra, e dalla regina Giovanna Enríquez. Giovanna entrò nella scena politica napoletana quando suo cugino, il re di Napoli Ferdinando I (Ferrante), figlio di Alfonso V d'Aragona, rimasto vedovo (1465) di Isabella di Chiaramonte, la chiese in sposa al re d'Aragona nel 1475. Morì nel 1517. Cfr. *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LV, Roma 2001, 486-489.

65 Cfr. la voce Francesco Licheto in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXV, Roma 2005, 73-75.

66 Teofilo Testa, *Serafici fragmenti*, cap. XXVIII, f. 539. «Una diceria volgare e commune in napoli voglio qui rapresentare. Dicono che quando si grand'huomo era qui lettore, Agostino di Sessa che si stimava un apollo, come in verità tal era, disse non so che di male delli religiosi di questo convento circa le dottrine ma con tanta mordacità e dispereggio e con modi cosij improprij che derogò appresso di tutti nel pubblico della sua piazza la riputazione del convento. Pervenuta voce del fatto alli religiosi e contemplando forse il nostro Licheto quello dell'apostolo [...] contro l'agostino si mosse ad una pubblica scolastica battaglia per un tal determinato giorno in presenza di giudici diffidatisi; il suessano si giocò la moglie et il bresciano il suo capuscio. Venuti alla concertazione si terminò con somma gloria del nostro padre e vinse la moglie del suessano. Costei vedendosi cossi trattata dal suo consorte et marito, in sagro chiestro di religiose si racchiuse[...]».

67 Teofilo Testa, *Serafici Fragmenti*, cap. XXIV.

Nota conclusiva

A questo punto, quello che dobbiamo fare è cercare di immaginare come all'interno di questo quadro generale dello sviluppo e degli insediamenti francescani osservanti a Napoli si delineassero un po' alla volta delle reti di relazioni con il «mondo esterno» che esulavano dall'ormai consolidato rapporto con la corte. Cantori, miniaturisti, copisti e maestri e lettori provenienti da varie parti della Penisola, come abbiamo visto, nei secoli hanno contribuito a lasciare sul territorio partenopeo dei segni che, seppure a prima vista indiziari, non sono altro che anelli di una maglia più vasta. Non ci resta altro che prenderne atto e cominciare a ragionare sul fatto che ogni elemento di questo quadro, seppure all'apparenza isolato, ne trascina con sé un altro, in un unico grande effetto a catena. Ho parlato di uomini illustri, di lettori e maestri, codici e corali. Dell'importanza di una protezione politica per il movimento francescano che nel pieno Quattrocento e nel pieno periodo aragonese, come abbiamo visto, assieme alle vicende istituzionali interne dovute alla riforma osservante, ha di certo vissuto un certo fervore culturale: un fervore che deve essere ovviamente inserito negli stimoli della cultura umanistica (con lo spiccare di nuove tendenze intellettuali e di nuovi approcci di studio nel campo del sapere verso materie come la teologia ed il rapporto con altre scienze empiriche come l'astrologia) e dei primi embrionali gusti rinascimentali che hanno arricchito Napoli e tutta la sua popolazione.⁶⁸

Proprio per quanto detto, vorrei concludere con l'osservare un'immagine suggestiva: si tratta della xilografia tratta da un incunabolo dell'edizione del *De Confessione* di Giacomo della Marca ad opera dell'editore-tipografo Napoletano Francesco del Tuppo datata 1480⁶⁹ (foto 9).

Il fatto che questo sia un unico esemplare oggi noto ne conferisce di certo il prestigio che ci si aspetta ma mi domando: può essere questo un elemento della stessa catena? La scelta di pubblicare questa opera del famoso Osservante da parte di un editore napoletano altrettanto famoso è isolata o fa parte di un progetto ben preciso che prevede il riconoscimento di una consolidata cultura osservante nella città partenopea che comincia a riscontrarsi anche in ambito editoriale? A questo punto non me la sento di dire che questa «è tutta un'altra storia».

⁶⁸ Per inquadrare l'argomento si parta da B. Figliuolo, *La cultura a Napoli nel secondo Quattrocento*. Udine 1997 e relativa bibliografia citata.

⁶⁹ L'incunabolo è conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli, sez. Manoscritti, II, B, 15.

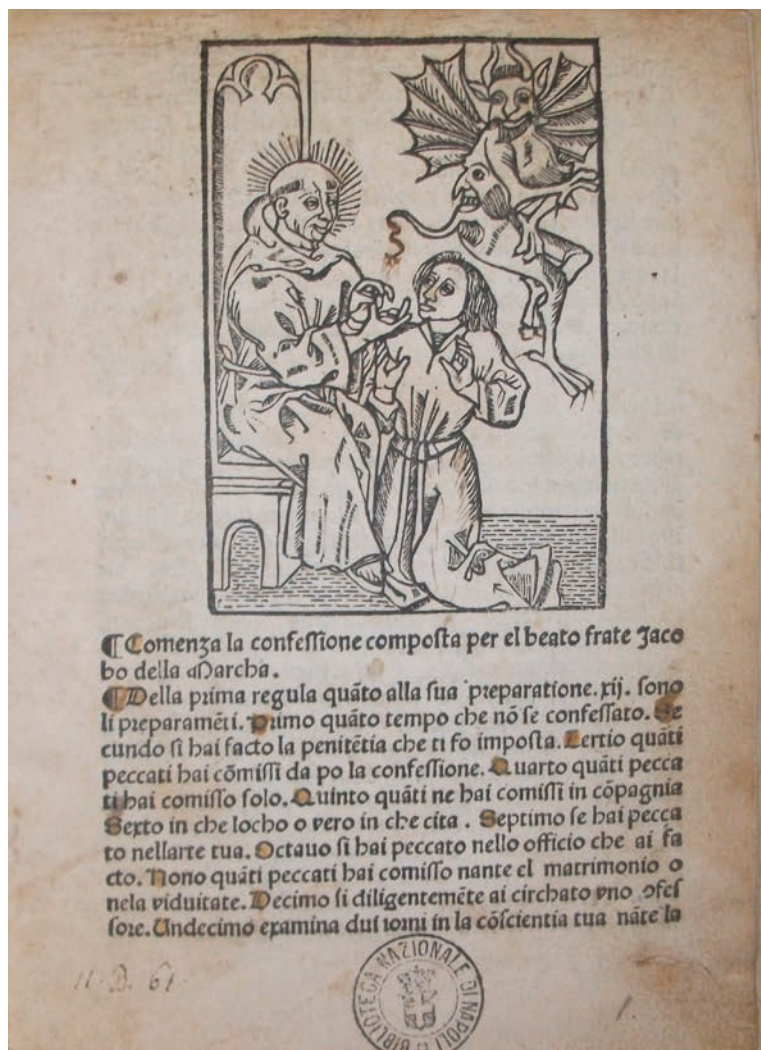


Foto 9, Incunabolo, De Confessione, di Giacomo della Marca, a. 1480, tipografia Francesco del Tупpo, conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli, segnatura sez. Manoscritti, II, B, 15, c. 1

Handschriftliche Eintragungen der Bibliothek des Franziskanerklosters in Szeged

ANDRÁS VARGA

Universität der Wissenschaften Szeged, Klebelsberg-Bibliothek



Die katholische Kirche hat in Szeged diejenigen Bibliotheken gegründet, die bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts das Bildungswesen der Stadt bestimmten. Unter diesen Bibliotheken gilt der Vorrang des Ordenshauses der Franziskaner, das vom Beginn des 16. Jahrhunderts über 200 Jahre hindurch der alleinige Verwahrer der Buchkultur in Szeged war.¹ Erst Mitte des 18. Jahrhunderts folgten ihm die Bibliotheken der Piaristen und die der Minoriten – mit anderer Bezeichnung der Franziskaner-Konventualen.

Die Sammlung der Franziskaner wurde 1950 bei der Säkularisation der kirchlichen Güter mit den Bibliotheken der Piaristen und Minoriten zusammen verstreut. Ihre wertvollsten Stücke, wie die Inkunabeln aus dem 15. und die Antiqua aus dem 16. Jahrhundert, sowie die vor 1711 erschienenen alten ungarischen Bücher haben die Széchényi-Nationalbibliothek bereichert. Nur die Dubletten konnten in andere Bibliotheken gelangen, z. B. in die Sammlung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, in die der Eötvös Loránd-Universität oder der Universität Szeged. Letztere ist heute die einzige Bibliothek, wo die Exemplare des ehemaligen Buchbestandes der Franziskaner unmittelbar studiert werden können.

Deshalb können wir uns beim Versuch, den Bestand zu rekonstruieren, auf die Fachliteratur, einen im Jahre 1846 erstellten Katalog und auf die 540 Bände verlassen, die in den 1950-er Jahren über das Buchverteilernetz Szeged zugewiesen wurden.

1935 wurde eine seitdem verschwundene Diplomarbeit geschrieben, die aufgrund eines Visitationsverzeichnisses den damaligen Stand der Bibliothek

1 P. Kulcsár, „Szeged könyvtártörténete az egyetem alapításáig“ [Bibliotheksgeschichte von Szeged bis zur Gründung der Universität], *Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae. Acta Bibliothecaria*, 7/3 (1970), 13-31.; A. Varga, *A szeged-alsóvárosi ferences rendház könyvtára 1846* [Bibliothek des Franziskanerklosters in Szeged-Alsóváros 1846]. (Olvasmánytörténeti dolgozatok 8.) Szeged 1998.

ausführlich beschrieb.² Die Sammlung zählte damals 20 Inkunabeln, 98 Bücher aus dem 16., 155 aus dem 17. und 100 aus dem 18. Jahrhundert. Unter den Autoren waren die Jesuiten in der Mehrheit. Ihnen folgten die Franziskaner, die Dominikaner, die Kapuziner, die Paulaner und die Vertreter einiger anderer Orden. Bei den Büchern handelte es sich überwiegend um Predigtsammlungen und Werke zur Apologie, Moral, Askese, Philosophie, Bibelauslegung und Jurisprudenz.

Mitte des 18. Jahrhunderts haben sich auch die Zeichen einer geplanten Sammelpolitik gezeigt. In den zu dieser Zeit gekauften Bänden waren die Namen der Prioren wie Mihály Jávorszki, Zsigmond Palicsivics, Antal Boldog, Imre Kázmér eingetragen. Sie haben nicht nur den Zuwachs überwacht, sondern sie haben auch bibliothekarische Aufgaben übernommen. Die meisten Bücher haben sie bei demselben Buchbinder in einheitliche Kalbsleder-Einbände mit gebrochenen Buchrücken binden lassen.

Zur ersten und zugleich letzten Systematisierung der Sammlung kam es allerdings erst hundert Jahre später, 1846. Als József Dubecz das Fehlen einer Liste über den Standort der Bücher nicht weiter dulden konnte, hat er den systematischen Katalog der Bibliothek mit dem dazugehörigen alphabetischen Verzeichnis erstellt.³ Die Aufnahme entspricht zwar weniger den heutigen Kriterien, denn der Erscheinungsort wurde z. B. nicht eingetragen, die Systematisierung ist aber vor allem wegen ihrer Vollständigkeit und Abgeschlossenheit doch bedeutend. Bis heute ist er die einzige Quelle, aus der man auf den damaligen Bestand der Bibliothek schließen kann.

József Dubecz hat damals 1479 bibliographische Einheiten, durch die Dubletten und die mehrbändigen Werke 2644 selbstständige Drucke, registriert. Die Mehrzahl der Bücher bildeten Werke zum kirchlichen Dienst, zur neueren ungarischen Literatur und Predigten in lateinischer, deutscher und ungarischer Sprache. Werke von klassischen Autoren und Kirchenvätern waren bei den neueren Beschaffungen weniger vertreten, die Bibel aber stand in deutscher, französischer, italienischer, spanischer, polnischer und slowenischer Sprache zur Verfügung. Die Bücher über Geometrie, Naturwissenschaften, Geschichte und Grammatik dienten ganz gewiss zu Unterrichtszwecken. Die Großzahl der medizinischen Bücher wurde durch die Heiltätigkeit der Ordensbrüder begründet.

Ab 1863 scheint die bibliothekarische Tätigkeit der Brüder unterbrochen zu sein. 1886 führt man eine Liste über die entlehnten Werke,⁴ aber erst ab 1890 wurden die Bücher fachgemäß geordnet, bibliographisch erschlossen und restauriert. Die Unsicherheit der Registratur wird durch die Tatsache offensichtlich, dass nach Aladár György die Sammlung zu dieser Zeit aus 1370 Werken in 2746

2 Kulcsár, *Szeged könyvtártörténete*, 23-24.; A. Varga, „A szeged-alsóvárosi ferences rendház könyvtára” [Bibliothek des Franziskanerklosters in Szeged-Alsóváros], in *Szemelvények a szeged-alsóvárosi ferencesek ötszáz éves történetéből. A 2003. december 8-án rendezett konferencia előadásai*. Budapest – Szeged 2007, 68.

3 Varga, *A szeged-alsóvárosi* [1998], 22-23.

4 Szegedi Tudománygyetem, Klebelsberg Könyvtár. Kézirattár [Universität der Wissenschaften Szeged, Klebelsberg-Bibliothek. Handschriftensammlung], MS 1609.

Bänden besteht,⁵ im Jahre 1900 werden aber 4341 Bände gezählt.⁶ Nach Angaben der *Magyar Minerva* sind es im Jahre 1931 4000 Bände.⁷ Um 1935 ist es noch ein bisschen schwierig, sich bis ins Detail zurechtzufinden, der Bestand wird erst geordnet, in dieser Zeit gibt es noch keinen fachgerechten, genauen Katalog. Die Bücher sind in Zellen untergebracht, die dem Zweck nicht in allen Kriterien entsprechen, aber sie bekommen bald einen geeigneten Raum, und das hier befindliche, reiche Material wird für die wissenschaftlichen Recherchen leichter zugänglich.⁸

Es kam aber, wie wir wissen, nicht mehr zur Verwirklichung der Pläne. Auch diese Sammlung konnte im Säkularisationsvorgang der 1950-er Jahre ihrem Schicksal nicht entgehen. In den 1960-er Jahren haben Péter und Margit Kulcsár den Versuch unternommen, das Schicksal der aus Szeged weggekommenen Bücher zu verfolgen. Sie haben das Verzeichnis der in die Széchényi-Nationalbibliothek gelangten, sogenannten alten, ungarischen Bücher zusammengestellt. Da wurde es offensichtlich, dass die Mehrheit der hier aufgelisteten Drucke als Dublette anderen Bibliotheken zugeteilt wurde. Eine bedeutende Wende brachten die 1980-er Jahre. Damals wurde die Sammlung Alte Drucke und Handschriften unter der Obhut der Universitätsbibliothek gegründet. Die Forschung zur Bibliotheksgeschichte der Region der südlichen Tiefebene schenkt der Sammlung bis heute besonders große Aufmerksamkeit. Die Mitarbeiter der Sammlung haben den fachkundig zusammengestellten, auch Possessor-Eintragen aufweisenden Katalog der nach Szeged zurückgefundenen Bücher der Franziskaner herausgegeben.⁹ Sie haben auch eine der wichtigsten Quellen zum Bestand des Franziskanerklosters aus der Zeit vor 1850, also das erwähnte Verzeichnis von József Dubecz veröffentlicht, und die wertvolleren Schriften haben sie in Publikationen rezensiert. Für den Schutz des Bestandes sorgen seit 2004 Restauratoren, die zum zehnten Mal die Unterstützung des Nationalen Kulturfonds erlangt haben. So bilden die heute hier auffindbaren, sorgsam behüteten und erschlossenen 540 Drucke die Grundlage des literaturwissenschaftlichen, kultur- und bibliotheksgeschichtlichen Unterrichts und der Forschung an der Universität.

Die paar hundert Bände, die in die Universitätsbibliothek gelangten, repräsentieren nur zufallsartig den Bestand vor der Säkularisation, zu statistischen Folgerungen sind sie nicht geeignet. Wir können aber feststellen, dass der Bestand 12 Inkunabeln beherbergt, von denen wir zwei Bibelausgaben und insgesamt fünf Predigtbände von Osvát Laskai und Pelbárt Temesvári hervorheben müssen. Aus dem 16. Jahrhundert stammen 30, dem 17. 157 und aus dem 18. 262 Bände. Dem

5 A. György, *Magyarország köz- és magánkönyvtárai 1885-ben* [Öffentliche und private Bibliotheken in Ungarn]. Budapest 1886, 292.

6 *Magyar Minerva. A magyarországi múzeumok és könyvtárak címkönyve* [Ungarische Minerva. Adressenbuch der ungarischen Museen und Bibliotheken], I. Budapest 1900, 320.

7 *Magyar Minerva. A magyarországi múzeumok és könyvtárak címkönyve* [Ungarische Minerva. Adressenbuch der ungarischen Museen und Bibliotheken], IV. Budapest 1930-1931, 593.

8 Baróti, „A szegedi ferencesek könyvtára” [Die Bibliothek der Franziskaner in Szeged], *Könyvtári Szemle*, 2 (1935), 33-34.

9 K. Keveházi und I. Monok, *A szeged-alsóvárosi ferences rendház könyvtára. Katalógus* [Bibliothek des Franziskanerklosters in Szeged-Alsóváros. Katalog]. *Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae. Acta Bibliothecaria*, 12/4 (1994).

Inhalt nach beschäftigt sich die Mehrzahl der Bücher mit Predigten, Dogmatik, Apologie und Moral. Zwei Drittel der Bücher wurden in lateinischer, ein Fünftel in deutscher und die übrigen in ungarischer Sprache geschrieben.

Die Eintragungen über die Inhaber zeigen, dass zahlreiche Bände durch den gewohnten Entlehnungsverkehr zwischen den Ordenshäusern nach Szeged gelangten. Es kamen Bücher aus den Bibliotheken der Ordenshäuser von Egervár, Fülek, Gyöngyös, Nagyvárad, Szécsény, Szendrő, Szolnok und Temesvár hierher. So gelangten wahrscheinlich auch Exemplare von Szeged in die Sammlungen anderer Kloster.

In den Büchern wurden außer den Namen der Prioren auch die der Schenker wie z. B. der vom Obernotar István Ferdinánd Szegedy, Provinzial Matyás Sári oder Pfarrer Edvárd Gyórfy eingetragen.

Obwohl die 143 Jahre dauernde türkische Besetzung des Landes und die kanonischen Streitereien während der Konsolidation die geistige Arbeit der Franziskaner untergruben und der Fleiß der Brüder eher die Geschichte der Volksbildung als die der Wissenschaft bereicherte, können wir mit Sicherheit behaupten, dass die Bibliothek der unteren Stadt auch im 16. Jahrhundert kein unbenutzter Buchbestand, sondern eine Fundgrube von Handbüchern war, die zu alltäglichen Tätigkeiten benutzt wurden. Das bezeugen auch die handschriftlichen Eintragungen, über die ich hier sprechen möchte.

Auch im Ausland war der fruchtbare Schriftsteller des Mittelalters Osvát Laskai bekannt, von dessen Werk *Biga salutis* 3 Bände auch in das Kloster der unteren Stadt gelangten. Es ist kein Wunder, denn er wollte mit der Herausgabe der Predigten den Priestern der Dörfer helfen. Wir wissen von der Possessor-Eintragung des letzten, im Jahre 1506 erschienenen Bandes, dass die Bücher aus dem Ordenshaus von Egervár stammen, wo sie 1511 der erste Guardian des Konvents, Ferenc Szőlősi benutzt hatte.¹⁰ Der Text ist überall von inhaltlichen Hervorhebungen, Unterstreichungen und der Nummerierung der wichtigsten Gedankeneinheiten begleitet. Leider wurden die Bücher bei einer späteren Neubindung rundum geschnitten, so kann man die Eintragungen am Rand nicht mehr lesen. Neben zahlreichen, im Jahre 1497 herausgegebenen Predigten steht aber die Angabe: „*praedicaui 1567*“

Die Tätigkeit der Klosterbrüder der unteren Stadt erfolge zu dieser Zeit im Zeichen des zähen Widerstands. Es vergingen anderthalb Jahrzehnte seit dem misslungenen Befreiungsversuch des Hauptrichters Mihály Tóth im Jahre 1552, als die Türken einen Teil der Bevölkerung der Stadt sowie den Guardian der Franziskaner und die Laienbrüder ausrotteten. Das Kloster war danach vier Jahre lang unbewohnt. Die Eroberer haben aber nicht nur die schnelle Wiederkehr der Franziskaner befürwortet, sondern die drei Mullah von Szeged haben mit ihrer Urkunde die Franziskaner im Besitz ihrer Kirche und ihres Ordenshauses befestigt. Diese Wende dokumentiert gleichzeitig, dass die kleine aber entschlossen kämpfende Gemeinschaft der Franziskaner den Eroberungen der Protestanten Widerstand geleistet und ihren Einfluss über die Mehrheit der Gläubigen bewahrt

10 Szegedi Tudományegyetem, Klebelsberg Könyvtár [Universität der Wissenschaften Szeged, Klebelsberg-Bibliothek] RA 3118.

hat. Ein Mittel dafür war die Predigt. Die erwähnte Eintragung lässt uns also Einsicht in diesen Kampf gewinnen. Wir wissen nicht, wer 1567 predigte, denn in diesem Jahr haben sich Balázs Zákány und Mátyás Gyulai im Amt des Guardians abgewechselt,¹¹ und aus den Eintragungen können wir auch erfahren, dass zu dieser Zeit neben den Priorsen besondere Prediger standen, die Dienste in Szeged und seiner Umgebung leisteten.

In der Sammlung der unteren Stadt befindet sich auch das 1483 erschienene Werk *De proprietatibus rerum* von Bartholomeaus Anglicus. Das Werk wird nicht lange nach seinem Erscheinen, noch im 15. Jh. nach Szeged in die Bibliothek der Franziskaner gekommen sein.¹² Es handelt sich dabei um eine verhältnismäßig in vielen Exemplaren erschienene Inkunabel, so wurde sie während der Säkularisation großzügig nach Szeged zurückgeschickt.

Das Buch fasst in 19 Kapiteln die Grundlagen der Theologie, Philosophie, Medizin, Astronomie, Chronologie, Zoologie, Botanik, Geographie und Mineralogie zusammen. Es ist die erste, groß angelegte wissenschaftliche Enzyklopädie des Mittelalters, die als erste die kurz davor ins Latein übersetzten Arbeiten von griechischen, arabischen und jüdischen Wissenschaftlern, wie z.B. Hippocrates, Theophrastus, Isaac Medicus, zusammenfasste.

Das Buch wurde 1767 neu gebunden. Sein Kalbsleder-Einband mit gebrochenem Rücken wurde wahrscheinlich von demselben Meister angefertigt, der zwischen 1767 und 1780 mehrere andere Bücher der Franziskaner mit kunstvollen Einbänden versehen hat. Leider wurde das Buch während der Arbeit rundum geschnitten und so wurden die handschriftlichen Eintragungen am Rand erheblich beschädigt. An mehreren Stellen der Seitenränder kann man nämlich ungarischsprachige Notizen der Franziskaner zum hiesigen Dialekt, also zum Gebrauch des Vokals ö statt e in Wörtern, lesen. Sie sind zumeist Übersetzungen des lateinischen Textes und sie beschäftigen sich mit den medizinischen Wirkungen der Mineralien und Pflanzen.¹³

Die Glossen der unteren Stadt zeugen vom naturwissenschaftlichen und medizinischen Interesse der Brüder. Es ist allgemein bekannt, dass die Franziskaner auf den von den Türken eroberten Gebieten auch für die medizinische Versorgung der Gläubigen gesorgt haben. Nach dem Katalog von 1846 befanden sich in ihrer Bibliothek 53 medizinische Arbeiten. Sándor Bálint erinnert uns daran, dass „das Kloster von Szeged einst einen riesigen Garten hatte, in dem auch Heilkräuter,

11 J. Karácsonyi, *Szt. Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig* [Geschichte des Ordens vom heiligen Franziskus in Ungarn bis 1711], Bd. 2. Budapest 1922, 164.

12 Szegedi Tudományegyetem, Klebelsberg Könyvtár [Universität der Wissenschaften Szeged, Klebelsberg Bibliothek] RC 188.

13 S. Bálint, „A szegedi franciskánusok könyvtárának XVI. századi állománya” [Bestand der Bibliothek der Franziskaner im XVI. Jh.], *Magyar Könyvszemle*, 80 (1964), 134-141; S. Bálint, „A szeged-alsóvárosi ferences kolostor hajdani gyógyító tevékenysége és orvosi szakkönyvei” [Die ehemalige Heiltätigkeit und die medizinischen Bücher des Franziskanerklosters von Szeged-Alsóváros], *Communicationes de Historia Artis Medicinae = Orvostörténeti Közlemények*, 1973-1974. 173-177; A. Varga, „A Szegedi Egyetemi Könyvtár kincsei. Alsóvárosi glosszák” [Die Schätze der Universitätsbibliothek in Szeged. Glossen von Alsóváros], *Szeged. A város folyóirata*, 18/2 (2006), 14-16.

exotische Pflanzen, riesige Bäume im Überfluss waren.“ Es ist also nicht auszuschließen, dass „die Brüder der unteren Stadt durch ihre medizinischen Erfahrungen und pharmazeutische Praxis eine entscheidende Rolle in der Akklimatisation der Paprikapflanze spielten.“¹⁴ Der Paprika war ursprünglich nämlich keine Gewürzpflanze, sondern eine Heilpflanze gegen Fieber. Von den medizinischen Kenntnissen der Brüder haben auch die Türken Gebrauch gemacht, denn 1643 hat der Pascha von Eger seinen Diener von den Franziskanern aus Szeged heilen lassen. Wir wissen, dass Fraximus Gáspár Kőrösi, einer der berühmtesten ungarischen Ärzte des 16. Jahrhunderts, in Szeged geboren wurde. Ihn hat bestimmt die Tradition von Szeged dazu bewegt, als Hausarzt von Tamás Nádasdy einen großen Heilpflanzengarten in Sárvár anzulegen. Die Kirche der unteren Stadt funktionierte sogar noch Anfang des 19. Jahrhunderts auch als Krankenhaus, deshalb hat man in der Wand des Chorganges eine Tür und mehrere Fenster machen lassen. (Um von den ansteckenden Seuchen Abstand nehmen zu können.)

Die Glossen der unteren Stadt hat Sándor Bálint 1961 in der Zeitschrift *Magyar Nyelv* besprochen.¹⁵ Er hat festgestellt, dass die Notizen von vier Personen stammen. Eine von denen arbeitete am Anfang, die andere in der Mitte des 16. Jahrhunderts und die letzten beiden waren im 17. Jahrhundert tätig. Es ist vielleicht sinnvoll, einige dieser Eintragungen zu zitieren, denn sie dokumentieren nicht nur den Sprachgebrauch in Szeged im 16. und 17. Jahrhundert, sondern auch die Anerkennungswürdige Heiltätigkeit der Franziskaner in Szeged, die sie zum Wohle der Bevölkerung ausgeübt haben.

1. Liber XVI. CAP. XLIX. „De gagate“. „Schwarzkohle... mit Wasser vermischt zeugt auch von Jungfräulichkeit, denn wenn sie eine Jungfau trinkt, versinkt sie nicht im Wasser.“
Proba Virginis (17. Jahrhundert)
2. Liber XVI. CAP. LXXXVI. „De rostein sive reiben“. „Der Schwefelstein... ist nach Avicenna ein winziges Steinchen, das im Kopf des Krebses zu finden ist.“
raak eov (16. Jahrhundert)
3. Liber XVI. CAP. C. „De vitro“. „Glas... macht nach Avicenna die Zähne sauber, und wischt den weißen Star aus den Augen, wenn man es zu Staub zermahlt.“
mundificat [...]zius et in [...] delet albugines halyogot teöreöl el az semben vuegh porh (16. Jahrhundert)

¹⁴ Bálint, *A szeged-alsóvárosi*, 175.

¹⁵ S. Bálint, „Alsóvárosi glosszák. Egy szegedi nyelvemlék“ [Glossen von Alsóváros. Ein Sprachdenkmal von Szeged], *Magyar Nyelv*, 57 (1961), 355-357.

The Origins of the Manuscript of the Franciscan Rule and the Testament of Saint Francis from the Convent of Gyöngyös, Hungary, in 1494

KAPISZTRÁN VARGA O. F. M.

Sapientia College of Theology of Religious Orders, Budapest



The Significance of the Manuscript and its Description

The Franciscan Province of Our Lady of Hungary wished to celebrate the official papal approval of the Franciscan Rule 800 years ago by publishing the most aesthetically attractive of the Hungarian manuscripts that we have.¹ For obvious reason, this publication does not contain a detailed discussion of the text itself; though this aspect is also worth considering.

The codex's importance lies in the fact that it is unknown to researchers in the field of the history of the Franciscan Order. Undoubtedly owing to the difficulties researchers had in gaining access to important manuscripts in the communist era, this manuscript does not figure amongst those that Kajetan Esser investigated when preparing his edition of the *Testament of Saint Francis*.² He does not refer to the manuscript in his subsequent critical editions of the *Testament*, either.³

1 *Regula Bullata, A Gyöngyösi Ferences Könyvtár Regula- Kódexe*, Budapest 2009. The introductory essay is written by Kapisztrán Varga O.F.M.

2 K. Esser, *Das Testament des heiligen Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über seine Echtheit und seine Bedeutung*. Münster/Westfalen 1949, 17-27.

3 *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisensis*, ed. K. Esser (*Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi*, 12), Grottaferrata 1978, 23-37, 305-317; K. Esser – E. Grau, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neu textkritische Edition*. (Spicilegium Bonaventurianum, 13.) Grottaferrata 1989, 31-38, 431-447. Antonio Cicero does not mention the codex in the lists of manuscripts that he prepared after those of Esser. (Cf. A. Cicero, "I codici degli opuscula Sancti Francisci emersi dopo l'edizione di Kajetan Esser", in *Verba Somini mei. Gli opuscula di Francesco di Assisi a 25 anni della edizione di Kajetan Esser*, O.F.M. Atti del Convegno

The manuscript is located in the Franciscan (historical) library and archive in Gyöngyös. The number given to the codex is Cod. Med.5.⁴ It consists of 12 parchment sheets, with a cover of 18.2 by 12.8 centimetres, the sheets themselves being 17 by 12.1 centimetres.⁵ It now has a smooth brown leather cover, held together with a strap. It was restored in the workshop of the National Széchény Library in 1974.

The manuscript was probably prepared in Hungary, its home, moving from Szeged to Gyöngyös in the 19th century. The writing style is „*gothica textualis formata*” (from 1494); the first letter of some chapters is illuminated. Since it does not bear the owner’s name, we can assume, in my interpretation, that the manuscript was always the property of the Franciscan Order. We can also conclude that it was done for a convent whose books did not have to be saved during the period of Turkish occupation. This would have had to be a friary that remained active throughout this period. This would apply to both the friary in Gyöngyös and the one in Szeged. The friary in Szeged has an especially important place in the history of the Observant branch of the Order in Hungary. The manuscript, therefore, is likely to have been written by Observant friars. The year 1494 is given on the front side of the manuscript at f. 11, at the close of the Testament: this could well be the date when it was completed. The details given on the inside of the cover are from the 16th century. They let us know that the manuscript had been bound by then. Specialists record the Hungarian poem on the inside of the cover as being of considerable linguistic importance.⁶

Our codex contains only the *Rule of Saint Francis of Assisi* and the *Testament*. But the Rule is not given in the form in which it is presented in *Solet annuere*,

internazione, Roma 10-12 aprile 2002. A cura di A. Cacciotti, Romae 2003, 383-426.) Since the facsimile of the Gyöngyös codex was published in 2009, I was unable to consult Carlo Paolazzi’s critical edition. He is also unaware of the codex’s existence, however. (See *Francisci Assisiensis Scripta*, critique edited by C. Paolazzi, Grottaferrata, 2009, 14-18.)

- 4 In the old list of holdings of the Franciscan library in Gyöngyös, the number of the manuscript is 2 and not 5. In this list, manuscript 5 contains the constitutions of the province (which bears the name „the Fathers”). The volume was only given the number 5 after the dissolution of the order in 1950, when the library of the order in Gyöngyös became one of the branches of the National Széchény Library. All descriptions of holdings after this date give the manuscript the number 5. It is this number that I will use. The codex is described in Cs. Csapodi, *Bibliotheca Hungarica, I*. Budapest. 1988, No. 1334.: „Cod. Med. aevi 5. Regula et vita minorum fratrum. 1494. – Magyarországon – perg. 12 fol. Cover: smooth leather. Remarks: Previously in the possession of the Franciscans brothers in Szeged. After the flood of 1879, the manuscript was sent from Szeged to Gyöngyös.”
- 5 It is possible that there were originally only 5 two-sheet folios, with the first and twelfth folio bound together to protect the manuscript. A „sexternio” thereby resulted. The manuscript could have been part of a larger compendium/collection (of texts/manuscripts).
- 6 I thank Edit Madas for this information. Cf. *Répertoire de la poésie hongroise ancienne*. Dir. I. Horváth, Paris, 1992, I, 33, No.3519. See also B. Stoll, *A magyar kéziratok énekeskönyvek bibliográfiája* [Bibliography of the Hungarian song-books]. Budapest, 2005, Függelék [Appendix] n. 157. Horváth and Stoll erroneously refer to Cod. Lat. 2. instead of 5.

Pope Honorius III's bull of 1223, but as it is presented in *Litteras felicitis recordationis Honorii*, the bull that Pope Nicholas III issued on August 21, 1297, which also contained *Solet annuere*.⁷

The Textual Background of Saint Francis's Testament

As I have already mentioned, the volume contains the approved *Franciscan Rule* of 1223 and the *Testament*. In the mind of Saint Francis, the *Rule* and the *Testament* very much belong together. The Observant friars also saw the two works as companion texts. They therefore wanted to keep the *Rule* according to the earlier papal interpretations.

The text of the *Rule* shows a high level of uniformity throughout the history of its reproduction. This was due to two factors: the first being that the original papal bull could always be consulted; and the second being that the brothers learnt the *Rule* by heart.⁸ There are more textual discrepancies as far as the *Testament* is concerned, however. These can help us in specifying the textual history of the manuscript under discussion.

There were probably quite a number of manuscripts of the *Testament* produced in the course of the 13th century. Francis himself advised the brothers always to have with them a copy of the *Testament* as well as the *Rule*, and to read both aloud at chapters. Still, only two copies remain from this period, the As and V4: this certainly makes tracing the manuscript history of the *Testament* more difficult. This is also due to the fact that researchers face the opposite problem with 15th century manuscripts, of which there are a huge number. Taking the research of Esser further, P. Paolazzi counts 127 handwritten manuscripts, 52 translations and 16 incunabula (block-set reproductions). Up till the edition of Wadding, he lists 500 translations and printed editions.⁹ Given so many texts and divergences between them, establishing a tree for the evolution of these manuscripts is very hard indeed. For this reason, P. Paolazzi singled out 22 manuscripts from the XIII and XIV centuries on which to base his edition. This drastic reduction in the number of variant texts thus made it easier to identify textual novelties that had arisen from the scribal errors that can be found in

7 L. Wadding, *Annales Minorum*, t. V, Ad Aquas Claras (Quaracchi) 1931, Regestrum Pontificium XXI-XXII. 457-458.

8 "In the Name of the Lord, I beseech all the brothers that they learn the tenor and sense of those things that are written in this life for the salvation of our souls, and frequently recall them to mind. And I pray God that He who is Almighty, Three in One, may bless all who teach, learn, hold, remember, and fulfil those things as often as they repeat and do what is there written for our salvation. And I entreat all, kissing their feet, to love greatly, keep and treasure up these things." (1Reg 24.)

9 C. Paolazzi, *Francisci Assisiensis Scripta*. Grottaferrata 2009, 397, note 4.

particular groups or sub-groups of the manuscripts, as well as a more objective assessment of a specific variant or omission.¹⁰

My Aim and Approach

The aim I set myself was to find out as much as I could about the origin of the codex, the sources upon which it draws, and its relationship with the manuscripts to which it is related. I saw this task as important, given that it is the oldest bound copy of the Rule and Testament that we have in Hungary. As such, it is representative. Furthermore, as I have already mentioned, no discussion of this particular codex has so far been published. Since the manuscript contains only the *Rule* and *Testament*, however, it is only the texts themselves that can provide us with information about its origin and sources.

To find out more about the sources of the manuscript, I chose a very straightforward method. My first step was to compare the Gyöngyös codex with the text of the *Testament* published in the critical edition of Esser and Grau.¹¹ The comparison revealed that the text of the Testament given in the Gyöngyös codex diverged in seventy places from that in the critical edition: there are thus seventy textual variants to explain. These are of various kinds: expansions, word-omissions, mis-read or misspelt words, different word-order, and so forth.

My second step was to investigate, with the help of the critical edition, whether the seventy variants in the Gyöngyös codex reappeared in other manuscripts of the Testament and, if so, in which manuscripts. I also noted when the text given in these other manuscripts did not match the one found in the Gyöngyös codex.

My third step was to identify which of these texts bore the closest resemblance to the text of the *Testament* given in the Gyöngyös codex. Obviously, research into the origin of some of the other manuscripts would refine the picture even further.

I did not use the recent critical edition of Paolazzi firstly because I completed this research in 2008, in preparation for the codex's publication in 2009; Paolazzi's edition, only came out in 2009. My second reason is that, even though his edition is elegantly written and presented and his resolution of various textual problems is useful, he bases his research on manuscripts from the 13th and 14th centuries and not from the 15th century. His timeframe does not allow us to place a text of the *Testament*, copied at the close of the 15th century, within the manuscript tradition with the degree of precision necessary.

I set out to identify the principle textual orientations of the codex on the basis of the three previous modern editions of the *Testament*. They are the following: the version, with an accompanying study, that Kajetan Esser published in 1949,

10 The chosen manuscripts are as follows: An (s. XIV/m); As (s. XIV/m); B1 (ante a. 1342); Ba1 (s. XIV/2); Bc1 (s. XIV/1); BM1 (s. XIV); BrS2 (s. XIV); Bu (s. XIV/1); Cla (c. 1321-1323); Dh (s. XIV/1); FN (a. 1316/40); FO (c.a. 1370); Is1 (s. XIV/1); N1 (s. XIV); OB (a. 1384/85); PrM1 (s. XIV); SF (1343-1348); T (s. XIV/m); To (s. XIV); V1 (Post a. 1340); V4 (s. XIII/ex); Wo (s. XIV/1); Paolazzi, 2009. 387.

11 Esser – Grau, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi*, 431-447. The volume was published at 2009, therefore I have not used the Paolazzi edition.

and which was completed in preparation for the critical edition of the complete works of Saint Francis published in Rome in 1978;¹² the volume of the *Opuscula* that appeared in 1989, and which Engelbert Grau edited after Esser's death;¹³ and Paolazzi's text, against which I was able to check my own hypotheses and conclusions.

What the Comparison of Manuscripts Revealed? When the Gyöngyös codex is placed beside the critical edition of Esser and Grau, 70 textual variants appear. In order to evaluate them, we first have to look at the possible sources on which the writer or writers of the codex might have relied.

Scrutinizing the Manuscripts

The two oldest manuscripts (As, V4), both of which were penned in the 13th century, reveal far more differences than matches in comparison to the Gyöngyös codex (the As contains two agreements and 13 differences; the V4 two agreements and 10 differences). Therefore, these manuscripts, in this regard, cannot be considered relevant.

There are far more instances of agreement, however, with manuscripts from the 14th century. Fifteen variants in the Gyöngyös codex are the same as those in the BMI, which is a codex stored in the British Museum, and two variants differ. Unfortunately, we do not know very much about this manuscript, which came into the possession of the British Museum between 1854 and 1875. This manuscript very much resembles the Gyöngyös codex. The other codex bearing strong resemblances to the Gyöngyös codex is the FO, which is stored in the Observant Franciscan friary of Ognissanti in Florence. It was completed around 1370. It is the major codex containing what has come to be known as the Porziuncola group of Saint Francis's writings.¹⁴ Fourteen of the textual variants are the same as in the Gyöngyös codex and two differ.

A codex in Barcelona (Bc1), which comes from the 14th century but about which we know little, also has the same variants as the Gyöngyös codex in a significant number of instances: nine altogether. The variants diverge in three places. Interestingly, the variants in a codex located in the Bodleian Library in Oxford also agree with our codex in nine places and diverge in three. This codex belonged to Peter Tragurio and dates from 1384/85. This is worth noting since, in Paolazzi's derivational manuscript tree, this codex stands alone; it does, however, show marked affinities with our manuscript. It should be noted, nevertheless, that the convent in Dubrovnik did not belong to the Bosnian vicariate of the Observants

12 K. Esser, *Das Testament des Heiligen Franziskus von Assisi*. Münster/Westfalen 1949.; Idem, *Studien zu der Opuscula des Hl. Franziskus von Assisi*, Rom, 1973.

13 The first edition is *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisensis*, ed. Caietanus Esser O.F.M. in: *Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi Tom. XII. Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas Grottaferrata* (Roma) 1978 (see note 3); the second is Esser – Grau, *Die Opuscula des Hl. Franziskus von Assisi*.

14 For the description, see K. Esser – R. Oliger, *La tradition manuscrite des Opuscles de Saint François d'Assise. Préliminaires de l'édition critique*. Rome 1972, 42–43.

in the later medieval period, but, as the Hungarian vicariate of the Observants stemmed from the Bosnian one, we can presume that the Hungarian Observants were influenced by their Bosnian brothers to the south.

A codex that belongs to the manuscripts known as the „Avignon” or „*Fac secundum exemplar*” is also very similar to the Gyöngyös codex. This excellent manuscript was prepared before 1342 and is lodged in the friary of Thorn. It has the catalogue number B1. Between this manuscript and the one in Gyöngyös, there are eight instances where the variants agree and one instance where they differ. There are other codices, however, in this „Avignon” group. One is known as the „Budapest” codex (Bu), which dates from the first half of the fourteenth century. Between this codex and the Gyöngyös one, there are nine instances of agreement and two of divergence. Another codex is the so-called Sankt Florian manuscript, which dates from 1348/49. In it, there are nine instances of agreement, and three of divergence. Another is Vatican codex V1, which was prepared at some time after 1340. There are seven instances of agreement and two of divergence between the V1 and the Gyöngyös codex.

The Gyöngyös codex is also very similar to a codex from the first half of the 14th century that was produced in an unknown Italian friary, now lodged in San Isidoro in Rome. Its catalogue number is Isl. There are eight instances of agreement and one of divergence in it. It is also similar to a codex from the 14th century that is located in Prague and has been given the number PrM1. There are eight instances of agreement and three of divergence. There are some other manuscripts worth including in the comparison. One is a manuscript number An, which is located at the Antonianum University in Rome. It dates from the middle of the 14th century and was produced in province of Tuscany. There are seven instances of agreement and four of divergence. Another is the „Bal” codex in the Dominican convent in Basel: there are seven instances of agreement and two of divergence. Another text of the *Testament* to be mentioned is included in the *Exposition* of Angelo Clarenò: there are seven cases of agreement and one of divergence. And, finally, there is also a codex in Naples (NI) that reveals seven instances of agreement and four of divergence.

The Results Checked against Paolazzi's Edition

On the basis of Paolazzi's critical edition of the *Testament*, the Gyöngyös codex falls into the „c” group of manuscripts. This group, which includes manuscripts dating from the 13th and 14th centuries, is relatively uniform. It can be divided into two sub-groups, c¹ and c². CLa, B1, Bu, PrM1, SF, and V1 fall into the c¹, whereas BM1 and FO can be placed in the c² sub-group.

The characteristics of the c group are as follows:¹⁵

Words or phrases are left out:

Verse	Ed. Critic.	omission	Mss	Gy5
25.	<i>Praecipio firmiter</i> [<i>per obedientiam</i>]	the <i>per obedientiam</i> is omitted	c, - BM1	+
25.	[<i>Neque pro ecclesia</i>] <i>neque pro</i> <i>alio loco</i>	<i>Neque pro ecclesia</i> omitted	c, -BM1 + Dh	+

Gy5 parallels BM1 in both places

Additions or corrections are made:

Verse	Ed. Critic.	Addition or correction	Mss	Gy5
4.	dedit mihi talem fidem in ecclesiis	<i>in ecclesiis suis</i>	c, + OB	+
12.	et verba eius scripta	<i>ipsius</i> for <i>eius</i>	c, -PrM1 + OB	+
33.	<i>Et minister firmiter teneatur</i>	<i>Minister vero</i> for <i>Et</i> <i>minister</i>	c, - PrM1	+

In these three cases the Gy5 behaves as if it was part of the c group: namely, the omission of certain words is not so characteristic, but additions or corrections can be found.

Paolazzi then divides this c group into the two sub-groups: c¹ and c²:

The following textual variants show that a c¹ sub-group exists indeed (The text is adjusted to accord with the Rule of 1223):

Verse	Ed. Critic.	Variant	Mss	Gy5
16.	dabant pauperibus	pauperibus erogabant	c	+

An addition that serves as a kind of a gloss:

Verse	Ed. Critic.	Variant	Mss	Gy5
5.	Adoramus te Domine Jesu Christe	Adoramus te, sanctissime Domine	c ¹ + Bc1, BrS2	-
41.	istam sanctissimam benedictionem.	istam sanctissimam benedictionem. Deo gratias. Amen	c ¹ - PrM1 + To	Partially: the "Amen" is included but not the "Deo gratias"

¹⁵ Paolazzi, 389.

The Characteristics of the c² sub-group (BM1, FO):

Verse	Ed. Critic.	Variant	Mss	Gy5
18.	Officium debeamus clerici	nos clerici	c ² + Is1, Wo	+
24.	habitacula pauperula et omnia ali quae pro ipsis construuntur	<i>et omnia alia</i> omitted	c ²	-
24.	<i>semper ibi hospitantes sicut advene</i>	<i>semper ibi habitantes</i> <i>sicut advene</i>	c ² + Dh, Cla	-
38.	<i>non mittant glosses in Regula neque</i> <i>in istis verbis</i>	<i>neque in ista verba</i>	c ²	-

Overall, in regard to the 14th century sources that our codex have drawn upon, our examination reinforces the classificatory analysis of Paolazzi. Despite a small number of exceptions, the body of manuscripts into which we would place the Gyöngyös codex according to Paolazzi's analytical scheme shows a high degree of uniformity.

The Gyöngyös Manuscript in relation to its contemporary Fellows

Now that we have investigated manuscripts that were possible precursors of the Gyöngyös codex, we need to look at 15th century possibilities as well. It is only in this way that we can locate our codex more securely within the network of manuscripts to which it rightfully belongs.

As far as the text variants are concerned, the Gyöngyös manuscript shows the highest degree of concordance with a codex of Verona (Ve). From the 70 variants, this manuscript has 15 that are exactly the same as in the Gyöngyös manuscript, not showing any difference whatsoever. Unfortunately, all we can say about its date is that it was made in the 15th century. From its name, however, we can conclude that the friary was an Observant one. The codex that shows the highest degree of concordance after this one is a 15th century codex from a Florentine friary (we do not know which one). What we do know is that it belonged to Brother Antonius of Florence. It matches the Gyöngyös codex in 11 places and differs from it in 2. The ratio is the same as with V2 (that is, the Vatican) codex. This manuscript was only lodged at the Vatican during the Napoleonic wars. It originally belonged to the convent of *Ara Coeli*, which was given to the Observants in 1444. The codex named RC, which is now housed in the General Curia of the Conventual Franciscan friars, has ten instances of agreement and one of divergence.

Three manuscripts from the Avignon (or the "*Fac secundum exemplar*") group agree significantly with the Gyöngyös codex. The Leignitz codex (Lg), which dates from between 1481 and 1489, has 10 instances of agreement and one of divergence; the Wrocław codex (BU) from 1448 or 1468 has 9 instances of agreement and four of divergence; and the Magdeburg codex (Ma), which dates from the first half of the 15th century, shows 8 instances of agreement and 2 of difference. I include another codex in this group, namely the B3 codex (Berlin, Staatsbibliothek cod. theol. lat quarto 43. 1452), since it has only 5 instances of agreement and two

of divergence. This Magdeburg codex and the Lg (Leignitz) codex (Bibliothek der Peter- und Paulskirche cod 11. 1481/89) contain no other work of Saint Francis besides the *Rule* and the *Testament*.

The Munich codex (MU), which dates from 1485, and which comes from an Observant convent, perhaps the one in Nuremberg, has the same variants as the Gyöngyös codex in 9 instances and contains no divergent passages. A particularly interesting codex is the one in the National Library of Vienna (Wien, Nationalbibliothek, cod. 2233. +1498), which was made for a Brother John, who had become a bishop. Like the Gyöngyös codex, it contains only the *Rule* and the *Testament*. It was also made only four years before the Gyöngyös codex. The variants in the two codices agree in 9 instances and diverge in 1. We cannot say for sure who this Brother John, who was a bishop in 1498, might have been. However, we do know of a Jan (or János) Filipec (1431-1509), who was of Moravian descent, and who carved a successful career for himself during the reign of King Matthias. He was the bishop of Várad from 1476 until 1490; the administrator for Olomouc (in the Czech Republic) from 1482 until 1490; and, from 1485 until 1490, he held the post of chancellor for the Hungarian kingdom. He resigned from all his posts and became a Franciscan of the Observance after the coronation of Vladislaus II of Hungary at the end of September 1490. He died in the convent of Uherské Hradište, which he himself had founded as bishop.

We should also mention that, besides these codices, there are three, which have seven variants that match those in the Gyöngyös codex, and which have one variant that is different. These are from the second half of the 15th century. They are a manuscript in the British Museum (BM2) which was made in an Italian Observant convent; a manuscript in the Convent of Saint Anne in Munich from 1453; and a codex in the Main Arch Chapter in Prague. The other manuscripts show fewer instances of agreement.

I should also mention that the Gyöngyös manuscript differs from the critical edition in 16 places; in this regard, it is unlike any of the other versions of the text. A good number of these variants involve changes in word-order, but there are also cases where a word has been omitted or a different one has been used. The incipit and explicit, however, are peculiar to this manuscript. Whether these are scribal errors or come from a transcription of the text that has since disappeared, we do not know.

To bring all this together, we can say that a comparison of the text of the *Testament* in the Gyöngyös codex with the text found in other manuscripts from the 14th and 15th centuries reveals that the Gyöngyös codex is related most closely to Italian Observant precursors. The body of these codices was enriched with some manuscripts related to Central Europe in the second half of the 15th century. What is also characteristic of the Gyöngyös codex, though, is its undoubted relationship with the Avignon (namely, "*Fac secundum exemplar*") group of manuscripts. There are also variants, however, that are only found in the Gyöngyös codex.

I think we can conclude that the text is essentially modelled on earlier Italian Observant manuscripts; nevertheless, it also shows the influence of the Avignon group of manuscripts, and, what is more, the peculiarities of a more particular ambiance that we are now unable to identify.

*The 1499 Constitutions of the Hungarian Observant Franciscan vicariate**

BALÁZS KERTÉSZ

Székesfehérvár City Archives and Local Studies



The Observant Franciscan monasteries founded in the Kingdom of Hungary in the Middle Ages were under the jurisdiction of the Bosnian vicariate until 1448. Organization along these lines happened in 1339 for facilitating the conversion of Balkan heretics and Orthodox Christians. The independent Hungarian Observant vicariate emerged in 1448, when Pope Nicholas V gave his permission for Hungarian monasteries to operate independently of the Bosnian vicariate. The increase in the number of convents was mainly due to the foundation of new ones. Another factor was that between 1444 and 1467, the Conventual Franciscans had to relinquish eight of their monasteries to the Observants including such significant settlements as those in Buda, Pest and Esztergom. We even know of instances in which the Observants took over houses from other religious orders. A key reason for the expansion of the Observant movement in Hungary was the support of the royal power and numerous aristocrats as well as noble families. The secular and religious leaders of the country recognized that these friars with their strict vows of poverty, experience in preaching and easy mobility were ideal candidates to oversee the religious direction of the Christian population. What is more, they were able to accomplish tasks that other religious orders had difficulty with or were altogether incapable of fulfilling. These tasks included the aspiration to convert Orthodox Christians and to counter the advancement of the Hussites and the Turks. The activities of Observant Franciscans in these fields were in harmony with the political aims of the papacy. The dynamic expansion of the vicariate meant that by the second half of the 15th century it was the country's largest monastic community. By 1475, all the ten custodies already existed, with some fifty monasteries altogether. Around 1510, the number of monasteries increased to seventy, and they had 1500–1700 friars.¹

* This study was aided by funding from the János Bolyai Research Scholarship (BO/00099/14/2).

1 J. Karácsonyi, *Szt. Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig* [The history of the order of St. Francis in Hungary up to 1711], I–II. Budapest 1922, 1924; M. M. de Cevins, *Les Franciscains observants hongrois de l'expansion à la débâcle (vers 1450 – vers 1540)*. Roma

At the end of the 15th century, a comprehensive reorganization took place. In 1499 the *capitulum vicariale* held in the monastery of Atya² accepted new constitutions, which precisely determined the structure of the vicariate and its workings. It is worth mentioning that we do not know of any chapter decrees which predate 1499, which is striking in light of the fact that many chapter decrees from 1499 until the 1560's have survived.³ To this day a systematic examination of the Atya Constitutions' genesis, sources, textual tradition and influence has not happened. The Constitutions don't have a modern critical edition. An edited version from 1827 is based on a single manuscript.⁴ In a monograph on the history of the Hungarian Observant Franciscans, Marie-Madeleine de Cevins expressed the importance of the Atya Constitutions and the need for its comprehensive analysis.⁵

The 1499 Constitutions were comprised of two parts. In the first, we learn about the ranks of the superiors: the vicar, the custodians, the guardians and the visitors.⁶ The second regulates the everyday lives of the friars through the explanation of the Rule.⁷ In many places within the text, for example immediately at the beginning, in the prologue and at the end, there is an insistence that we are dealing with new constitutions (*constitutiones novae*).⁸ At the same time the work also stresses the need to maintain old customs. The chapter dealing with the vicar's position states that the vicar must not change the Observant family's old customs

2008. There are many other published studies. (For a review see: A. Molnár, "Egy válság anatómiája" [Anatomy of a crisis], *BUKSZ* 20/3 (2008), 216–224; Idem, "Observants in Hungary. Critical Notes on a Recent Study", *Archivum Franciscanum Historicum* 102 (2009), 227–242.); B. F. Romhányi, "Az obszerváns ferencesek és a Délvidék védelme" [Observant Franciscans and the defense of the Southern Hungary,], in *Európa védelmében. Kapisztrán Szent János és a nándorfehérvári diadal emlékezete* [Defending Europe: Saint John of Capistran and the remembrance of the victory of Belgrade]. Ed. P. Kálmán and L. Veszprémy, Budapest 2013, 15–23; idem, "A konstanzi zsinat és a ferences obszervancia magyarországi megjelenése" [The Council of Constance and the appearance of Franciscan Observance in Hungary] in "*Causa unionis, causa fidei, causa reformationis in capite et membris*". *Tanulmányok a konstanzi zsinat 600. évfordulója alkalmából* [Studies in honour of the 600th anniversary of the Council of Constance]. Ed. A. Bárány and L. Pósán, Debrecen 2014, 210–218. See also B. F. Romhányi's study in the present volume.

2 Today Šarengrad, Croatia.

3 *Leges ecclesiasticae regni Hungariae et provinciarum adiacentium* [henceforth: *LERH*], I–III. Ed. I. Batthyány, Claudiopoli 1785–1827. III: 647–649 [1505], 650–653 [1507], 667–669 [1515]; *Egyháztörténelmi emlékek a magyarországi hitújítás korából* [Memories of church history from the time of Hungary's renewal of faith] II. Ed. V. Bunyitay, R. Rapaics, J. Karácsonyi, Budapest 1904, 462–530 [1531–1567]. For the decrees of the Chapter of Buda in 1539 see: B. Kertész, "Magyarországon készült 16. századi ferences kézirat a Bajor Állami Könyvtárban" [A Franciscan manuscript written in Hungary in the 16th century of the Bavarian State Library], *Magyar Könyvszemle* 128 (2012), 225–226, 232–233.

4 *LERH* III, 609–635.

5 de Cevins, *Les Franciscains observants*, 72–73.

6 *LERH* III, 610–616.

7 *LERH* III, 616–635.

8 *LERH* III, 609, 635.

and he should not introduce novelty without the acquiescence of the chapter.⁹ The significance of the 1499 decrees is well demonstrated by the fact that a similarly far-reaching restructuring never took place in the history of the Hungarian vicariate, either before or after this date.

To my knowledge two codices contain the text of the Atya Constitutions, while a third codex has been misplaced or lost.

The Batthyány Library in Alba Iulia, Romania, houses the first codex. Its description may be found in the library's manuscript catalogue.¹⁰ Róbert Szentiványi, who prepared the catalogue, dated the manuscript as having been written between 1499 and 1516. Transylvanian Bishop Ignác Batthyány used this manuscript as the basis for the edition of the Constitutions.¹¹ (Hereafter: B)

The second codex is located in the Franciscan Library of Gyöngyös. Its contents were transcribed in the first quarter of the 16th century. The Constitutions were written down in 1512.¹² This volume has no modern description. (Hereafter: Gy1)

The third codex was also in the Franciscan Library of Gyöngyös at the beginning of the 20th century, but it has since been misplaced or lost.¹³ At the end of the 19th century, the philologist János Melich published a short summary of the contents of the volume, from which we learn that the Atya Constitutions was also transcribed in 1512.¹⁴ It was also he who edited the more than 400 Hungarian-language glosses which (with the exception of four) were written on the pages of the Atya Constitutions.¹⁵ (Hereafter: Gy2)

Looking at the circumstances surrounding the origin of the work, it is wise to turn our attention to Osvát Laskai, one of the exceptional figures in the history of the Hungarian Observant Franciscans, since in all probability he compiled the Constitutions, and in 1499, during his time as vicar, the Chapter of Atya accepted the work.

9 LERH III, 612. "Item reverendus pater vicarius antiquas familiae consuetudines non immutet sine assensu capituli vicarialis, nec novitates aliquas in nostram introducat familiam".

10 Shelfmark: R. II. 148. Description: R. Szentiványi, *Catalogus concinnus librorum manuscriptorum Bibliothecae Batthyányanae*. Szeged 1958, 172–176. The Constitutions: fol. 1r–26r.

11 Kertész, "Magyarországon készült 16. századi ferences kézirat", 219. For Ignác Batthyány see Zs. Jakó, "Batthyány Ignác, a tudós és a tudományszervező" [Ignác Batthyány, scholar and patron of learning], *Magyar Könyvszemle* 107 (1991), 353–375.

12 Shelfmark: Cod. med. Gyöngy. 4. The Constitutions: fol. 1r–29v. For the edition of the Beguine regulation found in the manuscript see: A. Korányi, "Egy XVI. századi ferences beginszabályzat" [A 16th century Franciscan Beguine regulation], in *A ferences lelkiesség hatása az újkori Közép-Európa történetére és kultúrájára*. [The effects of Franciscan Spirituality on Early Modern Central European history and culture] I–II. Ed. S. Óze and N. Medgyesy-Schmikli, Piliscsaba – Budapest 2005, I: 130–142.

13 Kertész, "Magyarországon készült 16. századi ferences kézirat", 225.

14 J. Melich, "A gyöngyösi glosszák kódexe" [The codex of the glosses of Gyöngyös], *Magyar Könyvszemle* 6 (1898), 420–421.

15 J. Melich, "A gyöngyösi glosszák" [The glosses of Gyöngyös], *Nyelvtudományi Közlemények* 28 (1898), 304–324. The offprint of the study contains two photographs from the codex: J. Melich, *A gyöngyösi glosszák* [The glosses of Gyöngyös]. Budapest 1898.

Osvát enrolled at the University of Vienna in 1474, perhaps even before he joined the order. However, we do not know for how long he studied there. In 1493 he was guardian of Szalárd¹⁶ and a visitor of the Esztergom custody. In 1497 he was working as the guardian of the Pest monastery. During this same year, the Chapter of Pest first made him a vicar. The next chapter was held during Whitsun in 1499 in the Atya monastery. It was at this point in time that the Constitutions were formally accepted, and Osvát's position as vicar was extended for a further two years. In 1506, he was again the guardian of the Pest monastery, while one year later he was named head of the vicariate for a third time. The Franciscan friar passed away in 1511, and he was buried in Buda at the Hungarian Observant Franciscans' central monastery.¹⁷

Osvát is best known as a sermon writer, as is his contemporary and fellow friar, Pelbárt Temesvári (d. 1504).¹⁸ Osvát's collections of sermons appeared anonymously, therefore they were recorded as works of Pelbárt Temesvári, Michael de Hungaria, or simply remained without a name from the 16th century to the beginning of the 20th century. Researchers settled the authorship question authoritatively in 1910.¹⁹

Bearing the collective name of *Biga salutis*, and laying out sermons for the entire religious year in three volumes, *Sermones de sanctis* appeared in 1497, *Sermones dominicales* was published in 1498 and *Quadragesimale Bige salutis* was first available in 1501. After the Lenten sermon cycle a work entitled *Exempla sive miracula* follows, which is a compilation of moral narratives from several sources organized according to the first letters of the examples' title. Progression through the moral examples is facilitated by the alphabetical heading list at the beginning of the writing (*Registrum exemplorum*). These sermon cycles do not contain finished speeches ready to be delivered, but sermon models with which the Franciscan writer wished to help friars and clergymen who preached. Aside from these writings, Osvát compiled a further collection: organized around the Lent cycle, *Gemma fidei* had a single edition in 1507. The sermon collections (aside from a single 17th century edition) were all published in Hagenau, near Strasbourg, at

16 Today Sălard, Romania.

17 For information on the life of Osvát consult the following summaries: R. Horváth, *Laskai Ozsvát* [Osvát Laskai]. Budapest 1932; B. Kertész, "Two Hungarian Friars Minor (Franciscan Observants) in the Late Middle Ages: Pelbart de Temesvár and Oswald de Lasko", in *Infima aetas Pannonica. Studies in Late Medieval Hungarian History*. Ed. P. E. Kovács and K. Szovák, Budapest 2009, 60–78.

18 On Pelbárt Temesvári see Kertész, "Two Hungarian Friars Minor", 60–78, and its works cited.

19 K. Timár, "Laskai Ozsvát és a bibliográfia" [Osvát Laskai and the Bibliography], *Magyar Könyvszemle* 18 (1910), 122–153. Regarding Michael de Hungaria see G. Borsa, "Ki lehetett Michael de Hungaria?" [Who could Michael de Hungaria have been?], *Magyar Könyvszemle* 116 (2000), 374–378; idem, *Michael de Hungaria élete és művének nyomtatott kiadásai* [Life of Michael de Hungaria and printed editions of his work]. Budapest 1997; idem, *Michael de Hungaria: a mediaeval author in Britain*. Budapest 1998; I. Bárczi, "Michael de Hungaria", in *Magyar művelődéstörténeti lexikon* [Lexicon of Hungarian cultural history.], VII. Ed. P. Kőszeghy, Budapest 2007, 405.

printer Heinrich Gran's press, on behalf of Augsburg publisher Johann Rynmann. *Sermones de sanctis* and *Sermones dominicales* each had five editions by 1516, while *Quadragesimale Bige salutis* had three by 1515.²⁰

At the turn of the century, Pelbárt Temesvári began work on compiling a dogmatic encyclopedia. The four volume result was a commentary of Petrus Lombardus' *Sententiae in IV libros distinctae* and was titled *Aureum rosarium theologiae*. The first volume saw the light of day in 1503, the second in 1504 and the third in 1507. Osvát Laskai wrote the fourth part due to Pelbárt's death in 1504. It was published in 1508. All four volumes were published in Hagenau, in Heinrich Gran's printing establishment with the backing of Johann Rynmann. The work – meaning all four volumes – managed three further editions by the end of the 16th century, two in Venice and one in Brescia.²¹ It is important to note that only the colophon of the fourth volume of the *Aureum rosarium*, but only the 1508 *editio princeps*, names the author.²²

The Franciscan friar wrote a work about John of Capistrano as well, but this text has either been misplaced or lost. The writer himself mentions the existence of this work in one sermon in the *Sermones dominicales*, and in another in the *Gemma fidei*. From these references we may conclude that the work was divided into three books, one of which contained a documentary list of the miracles of John of Capistrano. Since *Sermones dominicales* first appeared in 1498, the writing about the Franciscan friar already had to be in existence by this time.²³

Before returning to the Atya Constitutions, it is important to mention another significant document, namely the Hungarian Observant Franciscan chronicle.²⁴ The work may be divided into several sections, both in terms of its contents and its authorship. The first section, beginning with 1313 up to 1339, when the Bosnian vicariate was organized, is a general history of the Franciscan Order. Its source

20 G. Borsa, "Laskai Osvát és Temesvári Pelbárt műveinek megjelentetői" [Publishers of the works of Osvát Laskai and Pelbárt Temesvári], *Magyar Könyvszemle* 121 (2005), 1–24; Idem, *Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát munkái. Borda Lajos gyűjteménye*. [The works of Pelbartus de Themeswar and Osvaldus de Lasko. Collection of Lajos Borda] Zebegény 2004; Kertész, "Two Hungarian Friars Minor", 69–71, 76.

21 Borsa, "Laskai Osvát és Temesvári Pelbárt", 8; idem, *Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát*, 57; Kertész, "Two Hungarian Friars Minor", 66, 72.

22 "Rosarii theologicæ sapientie aurei quartus liber pro elucidatione Sententiarum libri quarti per fratrem Osualdum de Lasko divi ordinis sancti Francisci de observantia tunc provincie Hungarie vicarium (fratre Pelbarto defuncto) consummatus in regia civitate Budensi". I used the following volume: Budapest, Országos Széchényi Könyvtár [National Széchényi Library], RMNy, III. 145. – See Timár, "Laskai Osvát," 122.

23 T. Kálmán, "Laskai Osvát ismeretlen műve" [An unknown work of Osvát Laskai], *Religio* 67 (1908), 697–699; Kertész, "Two Hungarian Friars Minor", 72.

24 The chronicle has no modern critical edition. For an edition based on a single manuscript see: *Analecta monumentorum Hungariae historicorum literariorum maximum inedita*. Ed. F. Toldy, Pesthni 1862 (Reprint: Ed. G. Érszegi, Budapest 1986), 213–315. (The page numbers are inaccurate: 272 is followed by 283.)

is Arnoldus de Serano's work *Chronica XXIV generalium Ordinis Minorum*.²⁵ The section stemming from 1339 to 1533 presents the history of the Bosnian vicariate, followed in 1448 by the independent Hungarian one. The chronicle's textual tradition up to this point, 1533, is consistent. This version, which could probably be found in numerous monasteries, was continued independently in several ways. As a result, from 1533 the chronicle's textual tradition is not uniform: in the manuscripts, we can find diverse annals-style notations and lists of names as part of the continuation of the history of the order. Researchers concur that the text written up to 1533 was the work of several authors; however, their precise identities remain a subject of debate. The part of the chronicle up to the year 1501 was completed in the first years of the 16th century. Later on, this text was interpolated and expanded upon on numerous occasions.²⁶ Previous findings held that the task of putting together the chronicle up to 1501 happened at the insistence of Osvát Laskai.²⁷ Newer research credits Osvát as the compiler of the writing.²⁸ As for the authorship of the Atya Constitutions, the following may be said. According to the aforementioned chronicle, Osvát was the compiler.²⁹ Within the writing itself, the following passages allude to the question of authorship.

25 *Analecta Franciscana*, t. III, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1897, 1–575. For the writer and the time the work was written see: *ibid.* VII–IX.

26 A. Tarnai, "A magyarországi obszervánsok rendi krónikájának szerzői és forrásai" [The writers and sources of the chronicle of the Hungarian Observants], *Irodalomtörténeti Közlemények* 77 (1973), 135–147; *idem*, "A magyar nyelvet írni kezdik" [Hungarian language is being written] *Literary thinking in Hungary in the Middle Ages*. Budapest 1984, 91–103, 187–198; K. Keveházi, "Egy ferences kódex filológiai problémái" [The philological problems of a Franciscan codex], in *Tanulmányok Karácsonyi Béla hetvenedik születésnapjára* [Studies in honor of the seventieth birthday of Béla Karácsonyi]. Ed. P. Kulcsár, B. Mader, I. Monok, Szeged 1989, 109–120; K. Katalin – I. Monok, "A Csongrád megyei Levéltár ferences kódexe" [The Franciscan codex in Csongrád County Archive], in *Collectanea Tiburtiana. Tanulmányok Klaniczay Tibor tiszteletére* [Collectanea Tiburtiana. Studies in honour of Tibor Klaniczay]. *Adattár XVI–XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez* [References towards a history of 16th–17th century intellectual movements in Hungary] 10. Ed. G. Galavics, J. Herner, B. Keserű, Szeged 1990, 65–82; K. Keveházi, "Ferences krónika" [Franciscan chronicle], in *Magyar művelődéstörténeti lexikon* [Lexicon of Hungarian cultural history], III. Ed. P. Kőszeghy, Budapest 2005, 84–85. For a summary of the topic go to: B. Kertész, "A magyarországi obszerváns ferencesek krónikájának szerzőségéhez" [To the authorship of the Hungarian Observant Franciscan chronicle], in *Nyolcszáz esztendő a ferences rend. Tanulmányok a rend lelkiségéről, történeti hivatásáról és kulturális-művészeti szerepéről* [The eight hundred years old Franciscan Order. Studies of its spirituality, its historical calling and its role in culture and art.], I–II. Ed. N. S. Medgyesy, I. Ötvös, S. Őze, Budapest 2013, I: 164–166.

27 Tarnai, "A magyarországi obszervánsok", 140; *idem*, "A magyar nyelvet írni kezdik", 94.

28 Kertész, "A magyarországi obszerváns ferencesek krónikájának szerzőségéhez", 164–186.

29 *Analecta monumentorum Hungariae*, 252. "Item secundo *idem* (sc. Osualdus de Lasko) electus fuit in Athia, anno Domini MCCCCXCIX, ubi omnes constitutiones papales, generales et vicariales in unum laudabiliter, omnibus facilliter ad studendum et observandum comportavit."

The introductory sentence highlights the will of the vicar and the agreement of the Atya Chapter:

"In nomine Domini incipiunt constitutiones novae familiae Hungariae ex constitutionibus papalibus, generalibus ac vicarialibus comportatae pro fratrum pacifico statu regularique observantia ex voluntate reverendi patris vicarii, cum consensu capituli vicarialis celebrati in loco nostro de Athya, anno Domini millesimo quadringentesimo nonagesimo nono."³⁰

According to the end of the prologue, the vicar first regulates the superiors' offices with the chapter, then over the course of the twelve chapters of the Rule explains that:

"Primo reverendus pater vicarius unacum capitulo de officiis praesidentium fratrum ordinat, secundo per duodecim regulae capitula discurrendo eam declarat."³¹

The beginning of the second part of the Constitutions reminds readers that the vicar with the custodians and the chapter explained the twelve chapters of the Rule:

„Secundo denique r(everendus) p(ater) vicarius unacum custodibus et capitulo per duodecim capitula regulae discurrendo eam declaravit."³²

Setting aside the citations, we cannot fail to consider that in the work at every step and turn we meet with the statement that the vicar and the chapter regulate together;³³ at the same time, in some instances the text only acknowledges the vicar.³⁴

It goes without saying that the two-part, comprehensive work based on numerous sources of the Franciscan Order did not come to fruition at the 1499 chapter as the collective effort of the vicar and the chapter. In all probability, Osvát wrote the Constitutions, as is alluded to in the chronicle, after which he presented the writing at the 1499 chapter.³⁵ Certainly, we cannot dismiss that during the assembly the text underwent modification before finally being accepted.³⁶

Therefore, at the turn of the century, two fundamental documents came into existence at the Observant vicariate. Osvát's purpose in setting down the Constitutions must have been to raise the organizational capability of the vicariate and

30 LERH III, 609; Szentiványi, *Catalogus*, 172.

31 LERH III, 610.

32 LERH III, 616.

33 For example: "Item ordinat insuper idem pater vicarius cum capitulo". LERH III, 611.

34 For example: "Item ordinat praeterea reverendus pater vicarius". LERH III, 613.

35 Research unilaterally attributes the Constitutions to Osvát. See: Karácsonyi, *Szt. Ferencz rendjének története Magyarországon* I, 359, II, 572; Horváth, *Laskai Osvát*, 15–16; de Cevins, *Les Franciscains observants*, 73; Kertész, "Two Hungarian Friars Minor", 68.

36 Karácsonyi, *Szt. Ferencz rendjének története Magyarországon* II, 572.

to strengthen its overall position. A few years later the summary history of the Hungarian Observants up to 1501 was finished, which, as I previously stated, was also written by Osvát for all intents and purposes. The latter work was particularly significant in terms of the Hungarian Observant family's self-appraisal.

These aims were most likely connected with the position of the Hungarian vicariate inside the Order and with its relationship to the Hungarian Conventual province. The Hungarian vicariate, which formed in 1448, was under the jurisdiction of the cismontane vicar general for ten years. This situation altered in 1458 at the General Chapter of Rome, when vicar István Varsányi made an agreement with the head of the Order that the vicariate would be placed under the direct authority of the Minister General. After this understanding received papal blessing, the Hungarian Observants had a freer hand in governing their vicariate independently of the cismontane family. The end of the 15th and turn of the 16th century brought further changes, as the Observants attempted to regain their place under the cismontane vicar general's authority. Their motivations in all likelihood derived from their antagonistic relationship with the Conventual province. At this time, the Conventuals were engaged in trying to force the Observants to unite with the Conventual province. This enterprise represented a real and present danger because both the Observant vicariate and the Conventual province were under the direct authority of the Minister General. What is more, among the Hungarian barons, there were those who supported the Conventuals' aims. Taking the aforementioned chronicle as our source, it was in fact Osvát Laskai who began negotiations with the cismontane vicar general about the potential unification of the Hungarian Observants with the cismontane family.³⁷ The exact date of these negotiations is not clear from the text, but it is certain that Osvát was in Rome at the start of 1499. There, he transcribed Pope Sixtus IV's August 1st 1477 letter of privilege for the Dominicans and the Franciscans.³⁸ Reunion took place in 1502 under Osvát's successor, vicar Balázs Nyári, when Pope Alexander VI transferred the Hungarian vicariate under the governance of the cismontane vicar general.³⁹ Taking the chronicle as a source, before the Hungarian Observants were readmitted to the fold, cismontane vicar general Hieronymus Torniello and his predecessor Ludovicus de la Turre asked the representatives of the Hungarian vicariate staying in Rome to let them examine the guiding rules (*modus vivendi*),

37 *Analecta monumentorum Hungariae*, 252. "Iste ... cepit de unione cum vicario generali laborare, sed usque ad finem deducere non potuit, quia secundum eius statuta post duas suas revolutiones cessit officio vicariatus."

38 The transcription took place on March 23rd, 1499: Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, Diplomatikai Fényképgyűjtemény [Hungarian National Archives, Diplomatic photograph collection.], 275524. (The document is mistakenly dated May 23rd.) Refer to: Karácsonyi, *Szt. Ferencz rendjének története Magyarországon* I, 359 (Sixtus IV's letters of privilege is dated July 26th); Horváth, *Laskai Ozsvát*, 14–15.

39 *Analecta monumentorum Hungariae*, 253–256; Karácsonyi, *Szt. Ferencz rendjének története Magyarországon* I, 338–339, 360–361; de Cevins, *Les Franciscains observants*, 63–68, 152–165.

which likely implied the Atya Constitutions. In total, they found only two points which they considered objectionable.⁴⁰

A central task is to determine the exact sources of the Constitutions. Ludovic Viallet took the first promising steps in this direction when he was able to demonstrate the textual similarity between the Atya regulations and several sources of the Order.⁴¹

The introductory sentence of the Constitutions, which has already been previously cited, only provides a vague allusion to the sources of the document.⁴² However, at the end of the writing, there is a list that provides a more detailed account of the sources that went into producing the document. The listing consists of short-form entries: in the first instance it gives the first letter(s) of the source, and then it names the source itself. In the manuscripts which have survived, the list may be found in the source labelled B.

"Et ut scias, unde istae novae constitutiones sint comportatae, vide literas in margine ista repraesentantes.

- A. Additio nova
- B. Benedictus papa
- C. Clemens papa
- Eu. Eugenius papa
- Ex. Expositio regule
- G. Generalis constitutio
- In. Innocentius papa
- M. Martinus papa
- R. Regula
- S. Sixtus papa
- V. Vicarialis constitutio
- BA. Benedictus cum additione nova
- GA. Generalis constitutio cum additione nova"⁴³

According to the introductory sentence, for each listing the corresponding letters indicating sources are parallel alongside the margin. In the Gy1 manuscript, they run the entire length of the Constitutions along the margin, but the source notation at the end is missing. In the B, on the other hand, the marginal letters may be found in the first part of the Constitutions, in the second part, however, there is only one abbreviation, at the end of the work (fol. 25v). As I stated in my account regarding the codices, Gy2 has either been misplaced or lost. Luckily, though, János Melich's study, which also has an offprint, contains two photographs from

40 *Analecta monumentorum Hungariae*, 255–256; Karácsonyi, *Szt. Ferencz rendjének története Magyarországon* I, 362.

41 See the author's essay in the present volume.

42 LERH III, 609. "In nomine Domini incipiunt constitutiones novae familiae Hungariae ex constitutionibus papalibus, generalibus ac vicarialibus comportatae".

43 LERH III, 635.

the manuscript. These pictures allow us to deduce that the marginal letters also existed on the Gy2 copy.⁴⁴ From all of this we can conclude that the letters in the margin which refer to sources and span the length of the document were a fundamental part of the text of the Constitutions. In future, the source notation, which includes the Regula as well, and the series of marginal letters will in all probability aid researchers in determining the exact source material that was used.

Establishing the sources of specific portions of the text will lead us to answers about the degree to which certain documents are reflected in the Constitutions' components, as well as to knowing the amount of innovation compared to the sources. The term "Vicarialis constitutio" in the source notation most plausibly refers to decrees reached at the earlier chapters of the Hungarian vicariate. As I mentioned previously, we do not know of a single chapter decision from the period before 1499, so identifying the sources posits the tempting outcome that we will find portions in the Constitutions' text which relate to the earlier decrees, which are at present unknown.

The Constitutions were, to all appearances, held to be a fundamental document by both the writer and the chapter who accepted it. We may come to this conclusion because the text itself emphatically ascribes importance to the necessity of expounding and explaining the Constitutions. The chapter on the role of the custodians lays out in two separate ways how to explain the Constitutions. In the first instance, we learn that the custodian must visit the custody's monasteries at least twice a year, and among other things must explain to the friars the Regula and the Constitutions.⁴⁵ Another section adds to this that their explanation must be given in vernacular.⁴⁶ The work itself finishes with a prescription that the custodians and the visitors must have the Constitutions read out loud before the assembly of brothers during each visit. Especially the second section, namely the exposition of the Regula, is to receive special attention. Further, it is the responsibility of the guardians to assure that the houses have a copy of the Constitutions, and they are to have it read at least twice annually before the friars.⁴⁷ As previously expressed, the GY2 has more than 400 Hungarian glosses which correspond to the text of the Constitutions, which are obviously in conjunction with explaining

44 J. Melich, *A gyöngyösi glosszák* [The glosses of Gyöngyös]. Budapest 1898. The two pictures are after page 324.

45 LERH III, 613. "*Item ordinat reverendus pater vicarius una cum capitulo praedicto, quod quilibet custos loca suae custodiae teneatur ad minus bis in annum perlustrare ... exponendo regulam ac constitutiones has.*"

46 LERH III, 613. "*Ordinat reverendus pater vicarius insuper, quod quando custos loca suae custodiae visitat, ... exponat in vulgari fratribus constitutiones.*"

47 LERH III, 635. "*Ut vero ... sedulum et devotum Christo exhibeamus famulatum ex harum eruditione constitutionum novarum, custodes (quilibet) ac visitatores quoties sua loca visitant, toties in communitate coram fratribus eas legi faciant, et secundam potissime partem, quae totam tangit communitatem, intelligibiliter divulgari. Omnes consimiliter guardiani praefatae familiae Hungariae in suis locis secum ipsas habere procurent, et bis adminus quolibet anno legi facere modo praedicto studeant, ne ignorantia sit occasio delinquendi.*"

the text.⁴⁸ It is also worthy of remark that the 1505 Buda Chapter's decrees rely upon the Atya Constitutions in several ways.⁴⁹

Naturally, the 1517 *capitulum generalissimum* and Pope Leo X's bull *Ite vos in vineam meam* brought changes to the way the Hungarian vicariate functioned, such as for example, the Hungarian vicar was elevated to the rank of minister. In 1518, in response to the changes, the Hungarian Observants held an exceptional chapter in Újlak⁵⁰ at the grave of John of Capistrano under the direction of the Minister Provincial, Albert Dereszlényi. The significance of the Atya Constitutions is well proven by the fact that at this meeting the 1499 regulations were revitalized in light of new circumstances. For example, necessary terminological changes were made: instead of *vicaria* the word *provincia* appears, instead of *vicarius* there is the title *minister*, and instead of *capitulum vicariale* we read *capitulum provinciale* in the work.⁵¹

The text of the Újlak Constitutions has never been published. As far as I know, three manuscripts may shed light on the textual tradition of the regulations.

The first manuscript may be found in the Gyöngyös Franciscan Library, and it has no modern description.⁵² The book contains printed and handwritten texts, and the recto of the 363rd page contains the end part of the Újlak Constitutions.⁵³ According to the table of contents at the beginning of the book, the Constitutions' text began on page 340.⁵⁴ Unfortunately, at some undetermined point in time, the writing was removed from the volume, with the exception of the last folio. Thus, at present, after folio 339 the subsequent folio is 363. (Hereafter: Gy3)

The second manuscript is in the safekeeping of the Bavarian State Library in Munich. Its contemporary description appeared in 2012.⁵⁵ The majority of the text, including that of the Constitutions, was transcribed in 1535 in the monastery of Sónvár.⁵⁶ (Hereafter: M).

The third manuscript is likewise in the Franciscan Library in Gyöngyös.⁵⁷ The text of the Constitutions was copied in 1538 by the brother Lukács Paksi, the

48 Melich, "A gyöngyösi glosszák", 304–324.

49 LERH III, 648, 649.

50 Today Ilok, Croatia.

51 Karácsonyi, *Szt. Ferencz rendjének története Magyarországon I*: 378–379; K. König, *Hatszázéves ferences élet Szécsényben. 1332–1932* [Six hundred years of Franciscan life in Szécsény. 1332–1932]. Vác 1931, 67, 380, note 169; de Cevins, *Les Franciscains observants*, 364, 623.

52 Shelfmark: Cod. med. Gyöngy. 3.

53 For a photo of the page, consult: Z. Fáy, *A Gyöngyösi Ferences Könyvtár* [The Franciscan Library of Gyöngyös]. Gyöngyös 2012, 20.

54 Fol. 4r: "*Constitutiones provincie Hungarie ... fo. CCC40 et seq.*"

55 Shelfmark: Clm 9071. The Constitutions: fol. 46r–87v. See Kertész, "Magyarországon készült 16. századi ferences kézirat", 212–233. In the study I identified the Újlak and the Atya Constitutions. See: *ibid.* 218–219.

56 Today Solivar, Slovakia.

57 Shelfmark: Cod. med. Gyöngy. 6. The Constitutions: fol. 1r–40v.

guardian of the monastery of Vámos.⁵⁸ Although the manuscript is well known to research,⁵⁹ a modern description has not yet been produced.⁶⁰ (Hereafter: Gy4) The differences in content between the Atya and the Újlak Constitutions and the total scope of their divergence can only be settled with a critical edition of the two texts.⁶¹ However, we can already state from a comparison of the manuscripts that the text of the two regulations is to a large degree identical.

Among the manuscripts of the Újlak Constitutions, Gy3 and M have a list of sources at the end of the writing. The latter's list is very nearly a duplicate of the listing in B, with the only difference being that M does not have B's final entry.⁶² At the same time, Gy3 displays more substantial divergence in comparison to the other two manuscripts in terms of sources and the order in which they are listed:

"Constitutiones hec sunt comportate ex diversis, prout littere in margine representant.

- A. Additio nova
- B. Benedictus papa
- B. no. Budensis nova⁶³
- C. Clemens papa
- Ew. Eugenius papa
- In. Innocentius papa

⁵⁸ Today Sajóvámos, Hungary.

⁵⁹ F. Kollányi, "Magyar ferenczrendiek a XVI. század első felében" [Hungarian Franciscans in the first half of the 16th century], *Századok* 32 (1898), 407; Kőnig, *Hatszázéves ferences élet Szécsényben*, 380, note 169. Vince Blahó (1725–1785), historian of the Franciscan Order, wrote the following remark at the beginning of the manuscript in relation to the Constitutions: "*Constitutiones primae familiae fratrum minorum in Hungaria de observantia, iam ut provinciae, ad normam vicarialium statutorum Athyensium anno 1499 conditorum innovatae in conventu Uylakiensi ad s. Ioannem Capistrano, anno 1518, sub primo ministro provinciali, p. Alberto de Deresleny. Descripta manu f. Lucae de Pakos anno 1538, tum guardiani conventus Vamosiensis, prope Miskolcz.*" For the text see: Kőnig, *Hatszázéves ferences élet Szécsényben*, 380, note 169. Regarding Vince Blahó, consult A. Molnár, "A török kori Kecskemét ferences krónikása: Blahó Vince (1725–1785)" [Vince Blahó (1725–1785): Franciscan chronicler of Kecskemét during Turkish times], *Cumania* 18, Kecskemét 2002, 171–206.

⁶⁰ Here I must point out that János Karácsonyi familiarized himself with the Újlak Constitutions using a Csíksomlyó (today Șumuleu, part of Csíkszereda [Miercurea Ciuc, Romania]) manuscript. See: Karácsonyi, *Szt. Ferencz rendjének története Magyarországon* I, 379.

⁶¹ The beginning of the Újlak Constitutions based on manuscript M (fol. 46r): "*In nomine Domini incipiunt constitutiones provincie Hungarie fratrum scilicet minorum sancti Francisci de observantia ex diversis pro salubri et pacifico statu eiusdem provincie observantiaque regulari comportate et ex commissione ac auctoritate reverendissimi patris ministri generalis per ministrum provinciae ex consilio diffinitorum et consensu patrum capituli approbate etc.*"

⁶² For the list in M consult: Kertész, "Magyarországon készült 16. századi ferences kézirat", 219.

⁶³ Neither present in B nor in M.

P. no. Pakosiensis nova⁶⁴
 Six. Sixtus papa
 Ex. Expositio regule
 M. Martinus papa
 V. Vicarialis constitutio
 G. generalis constitutio
 R. Regula
 BA. Benedictus cum additione
 GA. Generalis cum additione"

At the end of the list the following comment can be read from the same writer: "Ad B. Additio cap. B. posterioris".⁶⁵

The list has three entries which do not appear in B and M. These entries probably refer to chapter decisions made after 1499 and before 1518. There were four chapters held in Buda in this period (1501, 1503, 1505 and 1515).⁶⁶ Of these, the documents pertaining to the assemblies for 1505 and 1515 have survived.⁶⁷ The "B. no. Budensis nova" entry plausibly refers to one of these decisions. Between 1499 and 1518 they held a chapter in Paks on one occasion, in 1507.⁶⁸ Therefore, the entry "P. no. Pakosiensis nova" probably notes the decisions reached there, which have survived.⁶⁹ The "Ad B. Additio cap. B. posterioris" notation may refer to the 1515 Buda Chapter's decisions.

The letters indicating sources also run the length of the Constitutions along the margin of the M manuscript. For Gy3 we only have the last page of the writing, but on this too we can see that the letters were present along the margin.⁷⁰ It is only with Gy4 that we have neither the list nor the letters along the sides.

In the case of manuscript M, a reader added copious Latin notes and two Hungarian glosses, and another reader added numerous Hungarian and Latin glosses to the Constitutions. The regulation was copied in 1535, so that would mean these notes and the glosses postdate that time.⁷¹ It is obvious that a short exposition, which one of the gloss writers wrote into the manuscript immediately before the Constitutions on a page which was originally blank, was made in conjunction with explaining the work. Testifying to the importance of the prescriptions, and containing biblical and canon law quotations, the text allows us to gather, among other things, that as each province has its own constitutions, so too does the Hungarian province have its own decisions, that is constitutions, the purpose of which in the end is for the brothers better to maintain the Regula. The text further states that the Constitutions are explained often so that the friars can more quickly learn and follow these decisions. To all of this we may add that in manuscript M the

64 Neither present in B nor in M.

65 Neither present in B nor in M.

66 de Cevins, *Les Franciscains observants*, 622–623.

67 LERH III, 647–649 (1505), 667–669 (1515).

68 de Cevins, *Les Franciscains observants*, 622.

69 LERH III, 650–653.

70 Fáy, *A Gyöngyösi Ferences Könyvtár*, 20.

71 Kertész, "Magyarországon készült 16. századi ferences kézirat", 220–222.

pages containing the Constitutions are the most soiled, which attest to the text's repeated and lengthy use.⁷²

At this point in my paper I will mention that in 1517 the Hungarian Conventual province accepted the Observance, and from this time onwards two Observant provinces existed in Hungary. Confusion arising from the names was eliminated at the Chapter of Burgos in 1523: the Conventual province was named after the Virgin Mary, and the originally Observant province received the name of the Saviour (Salvator). We refer to the former in the short form as the Marian province, while we speak of the latter as the Salvatorian province. Their members are the Marians and the Salvatorians, respectively.⁷³

In the course of the 16th century, Hungary experienced a number of fateful events: the advance of the Turk into the country, the division of the kingdom into three parts, and the spread of the ideas of the Reformation. Naturally, these factors determined the fate of the Salvatorian province in a marked manner. Here it is enough to note that up to the early 1540's about two thirds of the Salvatorian province's monasteries were destroyed, and by the 1570's only five Salvatorian monasteries remained intact.⁷⁴ Changed circumstances meant that the Constitutions which had been written in 1499 and amended in 1518 had lost some of its actuality. Still, the result of research up to the present leads us to conclude that the Constitutions of Újlak is considered a valuable document until the middle or the third quarter of the 16th century; friars read and explained its text. The significance of the two sources demonstrates that there is need for a critical edition.

72 Kertész, "Magyarországon készült 16. századi ferences kézirat", 217–218, 222.

73 Karácsonyi, *Szt. Ferencz rendjének története Magyarországon* I, 82–84, 87, 378, 382.

74 B. F. Romhányi, "Ferencsek a késő középkori Magyarországon" [Franciscans in late medieval Hungary], in *A ferences lelkiiség hatása* I, 116–122.

*Gli Osservanti e la letteratura devozionale volgare. La tradizione della 'Vita Christi'**

DÁVID FALVAY

ELTE Università Eötvös Loránd di Budapest



Nel presente articolo intendo indagare la presenza e l'uso della letteratura devozionale volgare presso gli Osservanti italiani, con un'attenzione particolare a uno speciale genere della letteratura francescana. Infatti le diverse opere letterarie che appartengono alla tradizione della «Vita Christi»¹ erano popolarissime all'interno dell'ordine francescano sin dal Due-Trecento, e anche in ambiente osservante tra il Quattrocento e il primo Cinquecento possiamo osservare l'uso e le riscritture, i rifacimenti di questi testi. La tradizione della Vita Christi è un gruppo di testi letterari medievali che hanno come argomento la vita e la Passione di Gesù Cristo, e questo genere ha le radici nella generale rinnovata spiritualità del XII-XIII secolo, mentre in ambito francescano il prototipo di questo tipo di narrazione è il famoso *Lignum Vitae* di San Bonaventura. All'inizio del Trecento contemporaneamente furono scritte due opere che si ritengono gli esempi più eclatanti di questo genere nell'ambito francescano: l'*Arbor vitae crucifixae* di Ubertino da Casale e le *Meditationes Vitae Christi* di Pseudo-Bonaventura (da ora in poi MVC). Le MVC sono uno dei testi francescani più popolari del basso-medioevo, la sua diffusione – rappresentata da più di 200 manoscritti e numerose stampe antiche – può essere paragonata solo a quella dei *Fioretti*.² L'*Arbor Vitae*, scritto da Ubertino da Casale († ca. 1330), uno dei leader più conosciuti degli spirituali francescani, è un testo meno

* L'articolo è stato scritto con il supporto dell'assegno di ricerca Bolyai dell'Accademia delle Scienze d'Ungheria e della Fellowship presso la Harvard University Center for Italian Renaissance Studies, Villa i Tatti di Firenze. Vorrei ringraziare Lorenzo Turchi, Daniele Solvi, Michele Lodone e Eszter Konrád per il prezioso aiuto.

1 Uso la terminologia prestata dall'articolo di Michael Cusato: "Two Uses of the Vita Christi Genre in Tuscany, c.1300: John de Caulibus and Ubertino da Casale Compared. A Response to Daniel Lesnick, ten years hence", *Franciscan Studies* 57 (1999), 131-148.

2 L'edizione critica del testo latino delle MVC è Iohannes de Caulibus, *Meditationes vite Christi olim s. Bonaventuro attributae*, ed. by Mary Jordan Stallings, Corpus Cristianorum, Continuatio Mediaevalis 153. Turnhout, 1997, mentre sulla letteratura critica si veda sotto.

diffuso ma la sua influenza è notevole.³ Le due opere sono – in base alla datazione «riabilitata» delle MVC⁴ – vistosamente vicinissime cronologicamente e per quanto riguarda l'ambiente di nascita e per la tematica, ma assai diversi nel contenuto e nello stile; il che, secondo l'opinione di Giorgio Petrocchi, dimostra prima di tutto la loro contemporaneità.⁵ Inoltre come ha formulato Michael Cusato:

*"For both men were writing in the same area (Tuscany) at approximately the same time (c. 1295-1305) and drawing on common literary sources. Yet how different the two works!" ... in tone, audience and message..."*⁶

Cusato spiega la differenza tra le due opere con i diversi pubblici dei due testi – l'*Arbor vitae* è rivolto a frati teologicamente colti, mentre il testo pseudo-bonaventuriano è destinato a suore clarisse. La ricerca più recente inoltre – come vedremo in dettaglio più avanti – ha legato anche le MVC all'ambito spirituale.

L'obiettivo principale del presente contributo è dunque cercare di illustrare la presenza o meno delle due opere soprattutto nelle biblioteche osservanti. Per prima cosa parlerò delle biblioteche degli Osservanti italiani più importanti del Quattrocento: Bernardino da Siena, Giovanni da Capestrano e Giacomo della Marca, e parlerò dettagliatamente di due manoscritti della biblioteca di quest'ultimo; in seguito mi occuperò di una biblioteca assai diversa, legata alle clarisse umbre a cavallo del Quattro-Cinquecento, e a questo proposito di un'opera scritta da un certo Gabriele da Perugia, un Osservante molto meno conosciuto, e di alcuni manoscritti umbri.

Sappiamo parecchio delle biblioteche dei grandi Osservanti del Quattrocento. Come ha formulato Letizia Pellegrini nel volume del convegno precedente sugli Osservanti:

"Il diverso, e sempre più intenso e strutturato, rapporto con i libri che segna alcune figure chiave della storia dell'Osservanza minoritica italiana si collega strettamente alla evoluzione che ebbero, in seno alla famiglia osservante, le biblioteche."

3 Ubertino da Casale, *Arbor vitae crucifixae Jesu*. Intr., bibl. by Ch. T. Davis, Monumenta Politica et Philosophica Rariora, Torino 1961. Un contributo recente è di Stephen Mosman: „Ubertino da Casale and the Devotio Moderna”, *On Geestelijk Erf* (80) 3 (2009), 199-280. È importante notare che si sono intensificate le ricerche attorno a questo testo, e si prepara l'edizione critica del testo. Si veda il seminario organizzato presso la Fondazione Franceschini di Firenze nel 2014 dal titolo: „Per l'edizione critica dell'*Arbor vitae* di Ubertino da Casale.”

4 P. Tóth – D. Falvay, “New Light on the Date and Authorship of the *Meditationes Vitae Christi*”, in *Devotional Culture in Late Medieval England and Europe: Diverse Imaginations on Christ's Life*, ed. by S. Kelly and R. Perry. Turnhout 2014, 17-105; S. McNamer, “The Author of the Italian Meditations on the Life of Christ”, in *New Directions in Manuscript Studies and Reading Practices: Essays in Honour of Derek Pearsall's 80th Birthday*. Ed. by K. Kerby-Fulton, J. J. Thompson, S. Baechle, Notre Dame (Indiana) 2014.

5 “...le MVC e l'*Arbor Vitae* di Ubertino da Casale (del 1305) si ignorano a vicenda, e quindi non possono che essere contemporanee...” G. Petrocchi, “Sulla composizione e data delle ‘*Meditationes vitae Christi*’”, *Convivium*, n. s. 1 (1952), (757-778), 777.

6 Cusato, “The Two Uses”, 142.

Se osserviamo quello che si può sapere sulla biblioteca dei tre grandi Osservanti che anche la Pellegrini menziona in questo contesto, possiamo constatare una netta prevalenza di opere scritte in latino, e una presenza molto limitata delle opere che interessino la presente analisi.⁷ È interessante notare che nonostante che nei sermoni di Bernardino da Siena (soprattutto in quelli volgari) oltre a molte altre fonti sia stato dimostrato l'uso delle MVC, citato anche espressamente nel testo delle prediche,⁸ tra i codici che gli appartenevano – e dei quali abbiamo a disposizione un elenco scritto già nel momento della morte di Bernardino, avvenuta nel 1444, e ben altri 3 elenchi fatti prima del '700 – non troviamo traccia di questo scritto né in latino, né in volgare. Sono invece presenti altre opere latine di San Bonaventura, e anche – cosa di notevole interesse per il nostro discorso – l'*Arbor Vitae* di Ubertino di Casale – il cui utilizzo è dimostrato anche nei sermoni bernardiani.⁹

Anche i libri usati personalmente da Giovanni da Capestrano sono ben documentati, visto che i codici erano conservati e catalogati come reliquie. Nella lista pubblicata per la prima volta dal Chiappini, appaiono due titoli che potrebbero interessarci, e oggi entrambi i testi si trovano nella Biblioteca Nazionale di Napoli (identificati nell'enorme catalogo dei manoscritti francescani di Napoli di Cenci).¹⁰ Il primo è un esemplare della *Legenda Aurea* – il leggendario più diffuso del Basso Medioevo, scritto dal domenicano Iacopo da Varazze – mentre l'altro indicato da Chiappini come «Passione del nostro signore Gesù Cristo», e non possiamo escludere che sia da identificare con una versione abbreviata delle *Meditationes Vitae Christi*, conosciuto e edito con il titolo *Meditationes de Passione Christi* (MPC).¹¹ È da notare però che entrambi i testi sono in latino. Oltre a questi codici sappiamo di ulteriori manoscritti legati all'attività inquisitoriale di Giovanni da Capestrano e giunti così alla sua biblioteca, tra i quali è da menzionare lo *Specchio delle anime semplici*, ovvero la traduzione italiana del trattato eretico di Margherita Porete (†1310) di cui ho avuto modo di parlare nel convegno precedente sull'Osservanza.¹²

7 L. Pellegrini, "Tra *sancta rusticitas* e *humanae litterae*. La formazione culturale dei frati nell'Osservanza italiana del Quattrocento", in *Osservanza francescana e cultura tra Quattrocento e primo Cinquecento. Italia e Ungheria a confronto. Atti del Convegno Macerata-Sarnano, 6-7 dicembre 2013*. A cura di F. Bartolacci e R. Lambertini, Roma 2014, 53-72.

8 «Dialoghi immaginari tra la Vergine e gli attori della passione ad esempio, tratteggiano un impianto quasi teatrale della scena sacra. Il frate senese eredita chiaramente questo uso dalla ampia letteratura delle "meditazioni" sulla vita di Cristo di Ludolfo di Sassonia, dello pseudo-Bonaventura e di Ubertino da Casale.» M. Gronchi: *La cristologia di S. Bernardino da Siena: L'immagine Christi nella predicazione in volgare*. Genova 1992, 15.

9 D. Pacetti, "La libreria di San Bernardino da Siena e le sue vicende attraverso cinque secoli", *Studi Francescani* 62 (1965), 3-43.

10 A. Chiappini, "Reliquie letterarie capestranesi: Storia, codici, carte, documenti", *Buletino della Regia Deputazione abruzzese di storia patria*, serie 3^a 9/10 (1918/1919), 27-186; C. Cenci, *Manoscritti francescani della Biblioteca Nazionale di Napoli*. Quaracchi, 1971; M. Bartoli, "La biblioteca e lo scriptorium di Giovanni da Capestrano", *Franciscana* 8 (2006), 239-259.

11 *Meditationes de Passione Christi olim Sancto Bonaventurae attributae*. A cura di M. J. Stallings Washington, D. C., 1965.

12 D. Falvay – E. Konrád "Osservanza francescana e letteratura in volgare dall'Italia all'Ungheria: Ricerche e prospettive", in *Osservanza francescana e cultura*, 161-186.

Se osserviamo i codici della biblioteca di Giacomo della Marca, troviamo una situazione leggermente diversa. Anche nella biblioteca di Montepandone è netta la supremazia della letteratura latina, ma qui troviamo alcune voci che meritano la nostra attenzione. Il primo manoscritto di cui vorrei occuparmi è descritto nel catalogo recente¹³ sotto il numero 37, con la seguente curiosa formula: «*Il codice contiene le Meditazioni su Cristo, volgarizzamento dei Sermoni di S. Bonaventura di anonimo del sec. XIV.*» Anche sermoni volgarizzati del famoso francescano duecentesco sarebbero importanti per il nostro tema, ma se osserviamo il primo folio del codice, riportato in forma anastatica nel catalogo, diventa chiaro già dall'incipit che qua in realtà si tratta di un'altra opera, visto che la rubrica del manoscritto comincia così: «*Incomincia el prologo de le meditationj de Cristo Gesù.*» Già questa formula potrebbe indicare che si tratti non di sermoni bensì delle MVC, una volta attribuite al santo di Bagnoregio (perciò conosciute come di Pseudo-Bonaventura), ma se leggiamo più avanti l'incipit «*Intra le altre grandi virtùdi che se leggono di sancta Cecilia...*» possiamo già identificare subito il testo volgare delle MVC.

Anche se il codice non era presente nell'elenco stilato vivente san Giacomo (nelle cosiddette Tabule), cioè probabilmente è stato aggiunto dopo la stesura delle medesime o dopo la morte del Santo, vorrei sottolineare l'importanza di questa identificazione per due motivi: il primo è che, dobbiamo essere sicuri che questa popolarissima opera francescana (la quale secondo gli ultimi risultati della ricerca – come avremo modo di sottolineare in seguito – è da collocare più precisamente nell'ambito del movimento spirituale) era presente anche nella versione volgarizzata in una delle più importanti biblioteche osservanti. Il secondo motivo è che questo testimone del volgarizzamento delle MVC non era stato precedentemente registrato né nella recensio fondamentale di Columban Fischer, né nelle pubblicazioni nate successivamente in parte per completare e in parte per modificare l'elenco della Fischer (Petrocchi, Vaccari, McNamer, e anche in quelle di chi scrive).¹⁴ Il che significa non solo un ulteriore esemplare da aggiungere alla lista già vasta, ma anche un ulteriore ambiente di cui tenere conto per quanto riguarda la diffusione dell'opera.

Il codice che si conserva nella biblioteca di Giacomo della Marca contiene inoltre una versione particolarissima delle MVC. Studiando tutto il testo del codice¹⁵ possiamo notare che questo manoscritto è assai peculiare anche dal punto di vista letterario-testuale, visto che il codice tramanda una versione dell'opera che è quasi eccezionale tra i vari testimoni di questa narrazione francescana. Per capire meglio il ruolo di questo codice, dobbiamo prima molto brevemente sintetizzare lo status quaestiones delle MVC in volgare. Dobbiamo sottolineare che nonostante

13 S. Loggi: *I codici della Libreria di S. Giacomo della Marca nel Museo Civico di Montepandone*. Montepandone 2000, 73.

14 C. Fischer, „Die Meditationes vitae Christi: Ihre Handschriftliche Überlieferung und die Verfasserfrage“, *Archivum Franciscanum Historicum* 25 (1932), 3-35, 175-209, 305-348, 449-483; Petrocchi, „Sulla composizione“; A. Vaccari, „Le Meditazioni della vita di Cristo in volgare“, in idem, *Scritti di erudizione e di filologia*, I. Roma 1952, 341-378; Tóth-Falvay, „New Light“.

15 Vorrei esprimere la mia gratitudine a Fr. Lorenzo Turchi che mi ha provveduto gentilmente la copia digitale del manoscritto.

l'enorme popolarità del testo – è tramandato in più di duecento manoscritti latini e volgari e numerose stampe antiche, e viene studiato sin dal '700 – sono in discussione anche le questioni filologiche più fondamentali: infatti, anche recentemente nuove ipotesi sono emerse relative alla data, all'autore, alla lingua e alla versione originale del testo.¹⁶ Anch'io ho avuto modo di trattarne in altre sedi, perciò qui vorrei solo segnalare di accettare perlopiù il consenso diffuso fino al 1990, cioè ritengo più probabile la data attorno al 1300, e che sia stato scritto originalmente in latino.¹⁷

Ritornando al codice di Montepremondo, per poterne capire l'importanza, dobbiamo brevemente parlare delle diverse versioni, o classi del testo. Sin dal saggio fondamentale (anche se successivamente molto criticato) di Coluban Fischer, normalmente si distinguono tre classi del testo sia in latino che in italiano: Il *Grosse Text*, il *Kleiner Text* e le *Meditationes de Passione Christi* (MPC). Alberto Vaccari usava i termini *Testo integrale* e *Testo dimezzato* per le prime due classi, mentre Sarah McNamer nel 2009 ha proposto una terminologia più neutrale (che non suggerisca a priori la precedenza di una versione), e ha introdotto i termini *Testo maggiore* e *Testo minore*, che accettiamo e usiamo anche noi in seguito.

Questa classificazione si basa sulle tre unità narrative fondamentali del testo: 1) gli eventi prima dell'incarnazione: cioè la vita della Vergine, l'infanzia di Gesù (fino al battesimo e le tentazioni), 2) la vita pubblica di Gesù, e infine 3) la Passione (incominciando con l'entrata di Cristo a Gerusalemme la domenica delle palme). Infatti il *Testo maggiore* contiene tutte le tre sezioni, il *Testo minore* solo la prima e la terza, e omette quasi interamente la vita pubblica di Gesù, mentre le MPC descrivono solo gli eventi legati alla Passione. La ricerca spesso indica anche il numero approssimativo dei capitoli, per indicare la lunghezza, dicendo che il *Testo maggiore* contiene ca. 90-100 capitoli, quello *Minore* 40-42, mentre le MPC 10-13. La situazione però non è identica nella tradizione latina e in quella italiana. Giuliano Gasca Queiraza e Sarah McNamer hanno argomentato convincentemente che

16 I. Ragusa, "L'autore delle *Meditationes vitae Christi* secondo il codice ms. Ital. 115 della Bibliothèque Nationale di Parigi", *Arte medievale* 11 (1997). 145-150, H. Flora, *The Devout Belief of the Imagination. The Paris 'Meditationes Vitae Christi' and Female Franciscan Spirituality in Trecento Italy*. Turnhout 2009; S. McNamer "The Origins of the *Meditationes Vitae Christi*", *Speculum* 84 (2009), 905-955, Idem, "The Author of the Italian *Meditationes*" ; Tóth-Falvay, "New Light".

17 D. Falvay, "St. Elizabeth of Hungary in Italian Vernacular Literature. *Vitae, Miracles, Revelations and the Meditations on the Life of Christ*," in *Promoting the Saints. Cults and Their Context from Late Antiquity until the Early Modern Period. Essays in Honor of Gábor Klaniczay for His 60th Birthday*. Ed by O. Gecser et al., Budapest – New York 2011), 137-150; Idem., "Traduzione, volgarizzamento e presenza femminile in testi devozionali basomedievali," *LEA – Lingue e Letterature d'Oriente e d'Occidente* 1 (2012) <http://www.fupress.net/index.php/bsfm-lea/article/view/12461>, 265-276; P. Ertl – E. Konrád – A. Gerencsér – Á. Ludmann – D. Falvay, "The Italian Variants of the *Meditationes Vitae Christi*: A Preliminary Structural Collation," *Italogramma* 2 (2013) [http://italogramma.elte.hu/rivista](http://italogramma.elte.hu/rivistahttp://italogramma.elte.hu/rivista) . Tóth – Falvay, "New Light"; D. Falvay, "The Italian Manuscripts of the *Meditationes Vitae Christi*", in *Every(wo)man's books of salvation: the most popular medieval religious texts in Europe, their circulation and reception*. Turnhout: Brepols, in stampa. Alla questione dell'autore tornerò brevemente di sotto.

il Testo minore in latino non può essere considerato una versione separata perché non è compatta testualmente e perché solo pochissimi manoscritti la testimoniano, mentre il Testo minore italiano è la versione più tramandata (esistente in una cinquantina di manoscritti), ed è anche un testo organico dal punto di vista narrativo.¹⁸

Qual è allora il ruolo del codice di Montepreandone in questo schema? A prima vista il testo sembra appartenere alla versione più diffusa, cioè al *Testo minore* italiano, ma già il numero 49 dei capitoli è strano, anche se sappiamo che la divisione in capitoli è spesso risultato dell'intervento del copista, e conseguentemente non determina il ruolo del testimone nella tradizione testuale. Ma se controlliamo le rubriche dei singoli capitoli notiamo alcuni episodi che non sono presenti negli altri testimoni di questa classe del testo. Infatti, la vita della Vergine sembra essere allargata, visto che nella prima unità narrativa si legge un capitolo separato sulla nascita della Vergine, e un altro sul suo matrimonio, e inoltre anche l'ultimo capitolo del manoscritto è una storia mariana aggiunta. E poi, ciò sorprende ancora di più, si leggono due episodi che appartengono alla vita pubblica di Gesù. Per capire questa struttura narrativa originale del codice, dobbiamo esaminare più dettagliatamente questi episodi aggiunti.

Per quanto riguarda la nascita di Maria possiamo essere sicuri che si tratti di un'aggiunta, visto che in tutte le versioni conosciute del testo la parte che parla della vita della Vergine prima dell'incarnazione si comincia la narrazione dall'età di tre anni di Maria (con l'incipit: «*Essendo la Vergina Maria piccola di tre anni...*»),¹⁹ mentre nel codice di Montepreandone leggiamo un capitolo con la seguente rubrica: «*Como la Vergine Maria fu annunziata dal'angelo a sancto Gioachino et a sancta Anna cap. iiii.*» E con l'incipit: «*usuendo Gioachino cum la sposa sua Anna in ordine di sancto matrimonio menando la vita loro honesta...*»²⁰ Il secondo episodio mariano è un po' più complesso, infatti per decidere definitivamente invece se l'episodio del matrimonio sia veramente un'aggiunta testuale, oppure se si tratti solo di un'originale divisione dei capitoli, servirebbe una collatio completa con gli altri testimoni, visto che anche negli altri manoscritti si legge di questo episodio nel capitolo che normalmente porta il titolo: *Sull'incarnazione del Signore*. Il terzo episodio mariano «extra» è il 49-o, l'ultimo capitolo del codice (tra l'altro mutilo alla fine), narra l'ascensione della Vergine, e porta la rubrica seguente nel codice: «*Dell'assunzione dela nostra Donna Madre de Cristo. Et como gli apostoli tornaro a lei.*» L'episodio inizia con le parole: «*Essendo rimasta la Madre di Cristo in Yerusalem doppo l'ascensione de Yhesu Cristo, si uisse dodici anni...*», e finisce, interrompendo la frase all'ultimo folio del manoscritto con l'explicit: «*como Reina de tucto el quanto el mondo. Allora sancto Tomasso il quali era in Yndia a predicare...*»²¹ Anche questa storia è chiaramente

18 G. G. Queirazza, "Intorno ai codici delle 'Meditationes Vitae Christi'", *Archivum Franciscanum Historicum* 56 (1963), 162-174 (p. 172), and McNamer, "Further Evidence for the date of the pseudo-Bonaventuran *Meditationes de Vita Christi*", *Franciscan Studies* 50 (1990), 251-257.

19 F. Sarri, *Le Meditazioni della vita di Cristo*. Milano 1933, 12.

20 Museo di Montepreandone, Ms 37, f. 6v.

21 Ms 37 di Montepreandone, ff. 109v-112v.

un'aggiunta al testo delle MVC, visto che la narrazione pseudo-bonaventuriana termina con il capitolo sulla Pentecoste, il quale è l'episodio penultimo (n. 48) del nostro codice.

A proposito dei due episodi della vita pubblica di Gesù, cioè la risurrezione di Lazzaro e la storia della volontà dei giudei di lapidare Gesù,²² dobbiamo dire le seguenti considerazioni. Prima di tutto va sottolineato che anche queste due narrazioni mancano dai testimoni del *Testo minore* italiano, ma – in contrasto con quanto avviene per gli episodi «mariani» di cui sopra – si leggono in ogni versione del *Testo maggiore*, cioè in quella versione che contiene anche l'unità narrativa alla quale queste due storie logicamente appartengono, ossia la vita pubblica di Gesù. In secondo luogo se osserviamo la sequenza degli episodi nel Codice di Monteprandone, possiamo notare che i due episodi tratti dalla vita pubblica si trovano al loro posto logico, cioè tra la tentazione di Gesù e la domenica delle palme (che sono l'ultimo episodio della prima unità e il primo della terza unità narrativa), da dove «manca» tutta la sequenza sulla vita pubblica del Signore secondo la quasi unanimità dei testimoni del testo minore italiano. Se osserviamo la posizione di questi due episodi nel Testo maggiore, vediamo da un lato che sono due capitoli adiacenti anche nella narrazione «integrale,» (= Testo maggiore) ma non sono né i primi due, né gli ultimi due tra gli episodi «lasciati fuori» della vita pubblica di Gesù,²³ cioè sembrano essere scelti apposta dal redattore di questa particolare variante.

Come possiamo allora spiegare queste aggiunte testuali nel codice di Monteprandone? In primo luogo dobbiamo aggiungere che il carattere narrativo fondamentale delle MVC chiama il lettore (o uditore) ad ampliare, interpretare liberamente il testo, l'opera dunque non è un testo «autoritario», ma piuttosto un richiamo alla riflessione personale da parte del destinatario (o nella maggioranza

22 I due episodi sono i capitoli 20 e 21 del testo tramandato dal codice di Monteprandone, con i seguenti incipit ed explicit: La storia di Lazzaro: ff. 45v47v RUBRICA «Come Yhesu Cristo resusato Laçaro. cap.lo. xx» INC. «Avendo Yhesu Cristo chiamati dodici discipoli, avendo trentatre anni et meço, predicando al popolo...» EXPL. «...che sempre conforta et aiuta gli animi suoi in omni tribulatione.» Come volevano lapidarlo i giudei 47v RUBR: «Como Yhesu Cristo volse essere lapidato dai giudei la dominicha de passione capitulo xxj.» INC: «Predicando Yhesu Cristo et farti in molti miracoli in Giudea... EXPL: ...fa dempiano tucte le profecie et scripture che di me hanno profetato.»

23 Nel Testo maggiore latino i due capitoli sono intitolati: LIV. Quomodo alia vice Iudei voluerunt lapidare Iesum. LV. De resurrectione Lazari. E sono seguiti da altri due episodi ancora che appartengono alla sezione sulla vita attiva, prima di arrivare agli eventi che appartengono alla Passione. Uso le espressioni «integrale» e «lasciati fuori» tra virgolette, perché anche se il contributo secondo me più valido di Alberto Vaccari usa questi termini, almeno nella terminologia do ragione a McNamer ("The Origins of the Meditationes", passim) che propone di usare termini più neutrali (cioè invece di Testo integrale e dimezzato, Testo maggior e minore) per non pregiudicare già con le denominazioni la conclusione sulla tradizione testuale.

dei casi: destinataria) di queste meditazioni,²⁴ quindi non sorprende che si conoscano parecchie varianti e rifacimenti delle MVC, soprattutto nel Quattrocento.²⁵

Se paragoniamo però la narrazione tramandata nel nostro codice con quella contenuta in altri codici italiani dell'opera pseudo-bonaventuriana, possiamo constatare che pur essendo una variante unica, non può essere ritenuta isolata o ancor meno inorganica nella tradizione testuale delle MVC. A proposito dell'ampliamento «mariano» della narrazione dobbiamo tenere presente due considerazioni generali: la prima è che le MVC sono un'opera profondamente mariana, oltre Gesù, anche la Vergine è una protagonista indiscussa del testo, non solo della prima unità narrativa (cioè gli eventi prima dell'incarnazione e l'infanzia di Gesù), ma in tutta l'opera, ed è specialmente marcata la presenza di Maria nella parte sulla Passione. La seconda considerazione – in parte legata alla prima – è che in parecchi codici delle MVC, oltre alla narrazione pseudo-bonaventuriana, troviamo copiati testi mariani, come la *Leggenda della Vergine*, il *Pianto della Vergine*, la *Lauda alla Vergine* (attribuita falsamente a Dante). Inoltre conosciamo anche altri testimoni del Testo minore italiano, in cui episodi «mariani» (come l'assunzione della Vergine) sono inclusi nella narrazione delle MVC.

Per quanto riguarda gli ampliamenti «evangelici» del testo, dobbiamo notare che anche in questo caso troviamo dei testimoni simili, anche se non identici per quanto riguarda il livello strutturale. Prima di tutto è vero che nella stragrande maggioranza dei testimoni del Testo minore italiano manca tutta la parte che va dalle tentazioni alla domenica delle palme (cioè dall'episodio che segue il battesimo, in altre parole dall'apertura dell'attività pubblica di Cristo, fino all'inizio degli eventi che appartengo già strettamente alla Passione); ma non è così chiara la situazione narrativa nel caso del Testo minore latino. Infatti in quei pochi manoscritti che tramandano quella versione tra la prima e la terza unità narrativa (gli eventi prima dell'Incarnazione con l'infanzia e la Passione), si leggono alcuni capitoli che testimoniano in qualche modo l'attività pubblica di Gesù, che sembra essere una caratteristica che fa assomigliare il Testo minore latino al nostro codice monteprandone. Ma il paragone non regge per due motivi ovvi. In primo luogo – come ci abbiamo accennato sopra – la ricerca attuale non ritiene il Testo minore latino una versione separata; in secondo luogo, i capitoli che nel Testo minore latino tramandano la vita pubblica non sono identici a quelli del codice di Monteprandone.²⁶

24 Un esempio è la doppia narrazione della crocifissione, quando il narratore descrive una versione della crocifissione, e poi aggiunge: «*Quod si hoc magis placet, conspice qualiter...*» e accenna brevemente all'altra versione possibile della crocifissione. Stallings MVC, 272. Per un'analisi di questa doppia narrazione si veda T. Kemper, *Die Kreuzigung Christi. Motivgeschichtliche Studien zu lateinischen und deutschen Passionstraktaten des Spätmittelalters*. Tübingen 2006, 241-261, e Tóth – Falvay, "New Light", 77-78, cf. McNamer, "The Origins of the Meditationes", 945.

25 D. Falvay – P. Tóth, "L'autore e la trasmissione delle Meditationes Vitae Christi in base a manoscritti volgari italiani", *Archivum Franciscanum Historicum* 108 (2015), 403-30, e D. Falvay, "The Italian Manuscripts" (in stampa).

26 I capitoli 18-20 che nel Testo minore latino parlano della vita pubblica di Cristo si riportano sotto i seguenti titoli: „*De fuga Christi, quando voluerunt Iudei eum facere regem*";

Dobbiamo sottolineare che il codice Montepreandone non sembra essere un testimone isolato, visto che Alberto Vaccari scriveva di un esemplare a stampa il quale era similmente ampliato dai due capitoli mariani presenti anche nel manoscritto di Montepreandone. L'edizione a stampa in questione è di Zanichis realizzata a Venezia nel 1500 circa, e include i due capitoli mariani; in base a quel testimone Vaccari parla della «redazione mariana» delle MVC.

Il dotto filologo però non conosceva testimoni manoscritti di questa redazione, mentre dobbiamo ammettere che tra i numerosi testimoni delle MVC²⁷ in italiano, si notano ben tre esemplari di questa redazione. Conosciamo infatti due codici del Quattrocento, non considerati affatto dalla ricerca precedente – entrambi conservati oggi a Siena – che pur trasmettendo il Testo maggiore, includono entrambi gli episodi mariani aggiunti.²⁸ Però i due codici senesi tramandano un'altra versione del testo, mentre è un codice fiorentino che sembra essere il parallelo più vicino a quello di Montepreandone.

Il manoscritto 1052 della Biblioteca Riccardiana di Firenze – anch'esso quattrocentesco – infatti contiene tutti e cinque episodi aggiunti al Testo minore delle MVC nel testimone montepreandone, con l'unica differenza che mentre lo Sposalizio e l'Ascensione della Vergine e i due capitoli evangelici si trovano integralmente nel testo delle MVC (come nel nostro testo), la nascita della Vergine si legge separatamente, e dopo le MVC con titolo separato: «*Leggende della nascita della Vergine.*»²⁹ In base a questa carattistica forse non è del tutto improbabile ipotizzare che anche le altre aggiunte al testo in una prima frase provenissero da scritti separati, e, conseguentemente, che il manoscritto riccardiano rappresenti una fase anteriore nella trasmissione testuale rispetto al codice di Montepreandone, e forse anche rispetto alla stampa veneziana, ma per verificare questa ipotesi è indispensabile una ulteriore ricerca.

Abbiamo dunque visto che il codice che si conserva a Montepreandone è particolarmente interessante per la tradizione testuale delle MVC. Lo stesso argomento è valido per un altro codice (aggiunto anche esso dopo la morte di San Giacomo) della biblioteca di Montepreandone che ora si trova (con parecchi altri codici provenienti dalla biblioteca di San Giacomo) nella biblioteca di Falconara Marittima (provincia di Ancona). Questo manoscritto secondo la descrizione di Pagnani è un ulteriore esemplare delle MVC in volgare.³⁰ Per di più, questo testimone offre un'ulteriore particolarità, ovvero che il codice è attribuito a un certo «Frate Giacomo». Purtroppo non ho ancora avuto il modo di studiare il codice

„*Quomodo discipuli evellebant spicas*”; „*De conspiratione Iudeorum.*” Vedi Fischer, „*Die Meditationes vitae Christi*”, 314.

27 Il mio catalogo in preparazione dei testimoni conta ben 79 MSS italiani delle MVC.

28 Vaccari, „*Le Meditazioni della vita di Cristo*”, 346; Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati Ms I.V.7, e Ms I.VI.7

29 Ms Riccardiana 1052, f. 91v. Incipit: «Del nascimento della gloriosa madre di uita eterna Vergine gloriosa Maria la quale fu madre...»

30 G. Pagnani, „Alcuni codici della Libreria di S. Giacomo della Marca (secondo gruppo)”, *Archivum Franciscanum Historicum* 48 (1955), 131-146. Sulla biblioteca di Falconara: M. Bocchetta, „La Biblioteca storico-francescana e picena 'San Giacomo della Marca' di Falconara Marittima”, *Picenum Seraphicum* 29 (2014), 105-131.

direttamente, ma anche in base a questi pochi dati possiamo dedurre alcune conclusioni interessanti. Da un lato possiamo supporre che il nome «frate Giacomo» potesse ingannare qualcuno a Montreprandone che pensava ovviamente a Giacomo della Marca e per questo motivi facesse acquisire o copiare il codice. Però è ovvio che questo Giacomo non ha niente a che fare con l'Osservante marchigiano.

Infatti già nel Trecento in alcuni manoscritti volgari delle MVC appare un certo Giacomo dell'ordine dei frati minori, che tradizionalmente era identificato, erroneamente, con un misterioso Giacomo de Cordone, e si argomentava che questo frate potesse essere stato il volgarizzatore delle MVC.³¹ Nel nostro saggio uscito nel 2014 Péter Tóth ha dimostrato da un lato che la forma 'Giacomo de Cordone' altro non è che un semplice errore di lettura da parte del famoso erudito francescano Livarius Oliger. Un manoscritto veneziano delle MVC infatti apre con la seguente frase: «*Qui se comença lo prolego ne le meditationi de la vita de Cristo, composto per frate Jacobo de l'ordene di frati minori...*»³² e questa frase si ripete in alcuni altri manoscritti in forma leggermente variata, come abbiamo spiegato dettagliatamente altrove. Sembra però che Oliger semplicemente abbia letto male il manoscritto, e abbia interpretato il testo «Jacobo de l'ordene», come «Jacobo de Cordone» creando così un nome di persona falso, che però è stato ripetuto e ereditato da quasi tutti gli studiosi delle MVC, da Fischer e Petrocchi a contributi più recenti come la voce su Giovanni de' Cauli nel Dizionario Biografico degli Italiani. L'espressione «De Cordone» infatti non appare né in alcuno dei manoscritti delle MVC, né in alcun'altra fonte parallela o successiva.³³

Inoltre in un codice fiorentino delle MVC il nome Iacopo appare con la denominazione di «da San Gimignano» (la quale città è stata già identificata per argomenti testuali come il luogo dove il testo delle MVC sia stato originariamente composto), e Péter Tóth ha anche identificato un Giacomo da San Gimignano che infatti fu francescano attivo nel periodo della composizione dell'opera, cioè all'inizio del Trecento. Anzi egli fu un leader degli spirituali toscani in una rivolta nel 1312.³⁴ Anche se non abbiamo una prova definitiva sull'identità dell'autore, dobbiamo ritenere questo Giacomo da San Gimignano un candidato più probabile degli altri precedentemente proposti. Non intendo entrare dettagliatamente in argomento in questa sede, vorrei solamente far notare che l'evidenza dei manoscritti che lo nominano come autore – insieme al codice di Falconara Marittima contiamo ben 7 manoscritti – lo rende un candidato più probabile del consensuale Ioannes de Caulibus (Giovanni de Calvoli, Giocanni de' Cauli) che non viene nominato in nessuno dei testimoni del testo, ma solo in una fonte successiva e indiretta.

Comunque nel caso del codice di Falconara Marittima già l'esistenza di un altro esemplare delle MVC riportante il nome di frate Giacomo è molto significativo, visto che finora si sapeva di soli 4 o 5 testimoni di questo gruppo tra

31 L. Oliger, «Le Meditationes Vitae Christi del Pseudo-Bonaventura», *Studi Francescani* 7 (1921), 143-83 (175-179); Petrocchi, «Sulla composizione»; M. Arosio, «Giovanni de' Cauli», *Dizionario Biografico degli Italiani*. vol. LV (2000), 764-774.

32 Biblioteca Marciana Ms. Ital. Z. 7., f. 1r.

33 Tóth – Falvay, «New Light», 61-62; Falvay – Tóth, «L'autore e la trasmissione», 424-425.

34 Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Ms N.A. 350; Tóth-Falvay, «New Light», 83-86.

i centinaia di testimoni delle MVC. È ancor più significativo, se è vera l'affermazione del catalogo, che lo descrive come appartenente al Testo maggiore dell'opera, visto che il numero dei manoscritti della versione lunga è molto più basso rispetto a quello dei manoscritti del Testo minore.³⁵

Se vogliamo trovare ulteriori tracce della letteratura Vita Christi in volgare nell'Osservanza, dobbiamo senz'altro dare un'occhiata all'Osservanza femminile, ovvero alle Clarisse. Durante gli ultimi decenni si sono intensificate le ricerche attorno alle Clarisse dell'Osservanza, individuando alcuni loro conventi che fungevano da centri culturali, anche per la produzione di testi, come quelli del Corpus Domini di Bologna, di Santa Chiara Novella di Firenze. L'Umbria significa un luogo specialmente notevole anche sotto questo aspetto, con due conventi femminili emblematici dell'Osservanza a cavallo del Quattro-Cinquecento: Il Monteluca di Perugia e quello di Santa Lucia di Foligno, attorno ai quali sono nate alcune ottime pubblicazioni negli ultimi dieci anni.³⁶ I due centri funzionavano in stretta collaborazione, e non solo come biblioteche, ma anche come *scriptoria* o addirittura come centri di produzione di volgarizzamenti e di opere volgari. Se osserviamo la lista dei codici (ricostruita quasi interamente per il convento di Monteluca³⁷) possiamo constatare un vero *boom* della letteratura devozionale in volgare: più della metà dei libri erano in volgare: dalle regole delle due comunità al volgarizzamento eseguito dalle suore stesse di scritti agiografici, come la vita di Santa Chiara, a testi scritti da Osservanti maschi per e copiati dalle suore.

In questo contesto appare un autore Osservante particolarmente interessante: Gabriele da Perugia.³⁸ Egli visse nel convento di Monteripido a Perugia, ed all'inizio del Cinquecento era legato in qualità di confessore ad entrambi i conventi di Clarisse osservanti menzionati di sopra, cioè di Monteluca e anche a quello di Santa Lucia di Foligno. Quello che per il nostro argomento è importante è che Gabriele scrisse alcune opere in volgare, sopravvissute grazie all'attività di copie delle stesse suore osservanti Santa Lucia e di Monteluca.

Conosciamo tre scritti di Fra Gabriele, tutti in volgare. Uno è sulla Concezione di Maria,³⁹ uno sulla Messa, mentre il terzo, che per il nostro argomento è il più

35 Sulla classificazione dei manoscritti italiani si leggerà dettagliatamente nel mio contributo in corso di stampa: "Italian Manuscripts."

36 I. Baldelli, "Codici e carte di Monteluca", *Archivio Italiano per la storia della pietà* 1 (1951), 387-393; U. Nicolini, "I Minori Osservanti di Monteripido e lo 'Scriptorium' delle Clarisse di Monteluca in Perugia nei secoli XV e XVI", *Picenum Seraphicum* 8 (1971), 100-130; AA.VV. *Uno sguardo oltre: Donne, letterate e sante nel movimento dell'Osservanza*. Assisi 2007; AA.VV. *Cultura e desiderio di Dio. L'Umanesimo e le Clarisse dell'Osservanza*, Assisi 2009.

37 „Appendice 1 Elenco Manoscritti del monastero Santa Maria di Monteluca in Perugia" in *Cultura e desiderio di Dio*, 103-107.

38 M. Faloci Pulignani, "Fra Gabriele da Perugia, Minore Osservante, scrittore francescano del 1500", *Miscellanea Francescana*, 1 (1886), 41-45; G. Perini, "Un 'Libro di Vita' di Gabriele da Perugia composto tra il 1496-1503", *Collectanea Franciscana* 41 (1971), 60-86; D. Busolini, "Gabriele da Perugia" *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LI, Roma 1998, 52-53.

39 M. B. Umiker, "Un trattato sulla 'Immacolata Concezione della beatissima Vergine Maria' di Fra Gabriele da Perugia", *Frate Francesco* 74 (2008), 479-491.

importante, si intitola *Libro devote, dicto Libro de Vita sopra li Principali Misteri de Christo Benedicto et de Matre sua*. L'opera è citata dalla critica come *Libro di vita*, scritto nel primo decennio del Cinquecento, e tratta la vita di Gesù e della Vergine.⁴⁰ Il testo fu copiato e legato insieme a quello di cui sopra sulla messa, dalle suore di Monteluca (come il Memoriale del convento testimonia chiaramente), ed è sopravvissuto apparentemente in un unico testimone, diviso in due manoscritti, oggi conservati nella Biblioteca Comunale di Perugia,⁴¹ ed è – per quanto ne sappia io – ancora inedito.

La caratteristica di quest'opera è che usa fondamentalmente due fonti, le quali sono appunto le opere che ci interessano: il volgarizzamento umbro dell'*Arbor Vitae* di Ubertino da Casale e le MVC. Anzi oltre che utilizzarle come fonti, possiamo dire che lo scritto dell'Osservante perugino sia un rifacimento – indicato anche dello stesso autore con le seguenti parole: «*sì che qui niente ho posto de mio*» – di queste opere. Secondo l'opinione di Giuliana Perini si avverte una differenza nell'uso delle due fonti. Il volgarizzamento umbro dell'*Arbor* viene quasi letteralmente citato da Gabriele da Perugia. Dobbiamo sottolineare che abbiamo a disposizione anche la fonte diretta dell'autore, nel senso che un codice contenente il volgarizzamento umbro dell'opera di Ubertino da Casale si trovava nella stessa biblioteca di Monteluca, e oggi lo si può studiare nella Biblioteca di Perugia, dove si trovano anche i manoscritti del *Libro di vita*.⁴² Oltre al fatto che i manoscritti si trovasse nella stessa biblioteca, Perini con delle analisi testuali dettagliate dimostra che Gabriele da Perugia usò non il testo latino dell'*Arbor*, bensì il testo volgare che poteva avere a sua disposizione.

Secondo la ricerca precedente è molto diverso l'uso dell'altra fonte del *Libro di vita*, cioè le MVC. Visto che il testo delle MVC appare non citato letteralmente, ma liberamente adattato, con le parole della Perini: «*Da quest'opera Gabriele riprende immagini e brani, ora trascrivendo quasi letteralmente, ora ampliando, restringendo...*».⁴³ Questa caratteristica da un lato può essere spiegata dal carattere delle MVC il quale – come si è accennato sopra – testualmente richiama il pubblico a rielaborare, ripensare liberamente le singole meditazioni che si leggono nel testo, dall'altro canto però a mio avviso la situazione della trasmissione è un po' più complessa di quella descritta da Perini e ripetuta dalla bibliografia successiva. Infatti l'autrice arriva alla conclusione citata sopra paragonando il testo latino delle MVC con il testo volgare del *Libro di vita*, mentre secondo la mia opinione, in realtà

40 Un caso parallelo interessantissimo può essere il libro intitolato “I dolori mentali di Gesù nella sua passione,” scritto dalla suora Camilla Battista da Varano nella 1488, che però sarà l'oggetto di un altro contributo. Ringrazio Antonella Dejure che ha attirato la mia attenzione su quest'opera. Si vedono i contributi recenti: A. Dejure, “I dolori mentali di Gesù nella sua passione di Camilla Battista Da Varano nei codici delle clarisse dell'osservanza del primo Cinquecento”, *StEFI. Studi di Erudizione e di Filologia Italiana* 3 (2014), 119-156; Idem, “Per l'edizione dei Dolori mentali di Gesù nella sua Passione di Camilla Battista da Varano. Aspetti della tradizione e note linguistiche”, in *La parola del testo. Rivista internazionale di letteratura italiana e comparata* 19/1-2 (2015), 49-60.

41 Ms 1074 e Ms 993.

42 Ms 110.

43 Perini, “Un ‘Libro di Vita’ di Gabriele da Perugia”.

Gabriele anche in questo caso avrebbe potuto usare una fonte già volgarizzata. E inoltre anche in questo caso – in un modo quasi identico a quello dell'*Arbor* – possiamo identificare anche il codice stesso che Gabriele poteva avere sotto mano. Infatti dall'elenco dei codici della biblioteca del convento di Monteluca si rivela che un codice che attualmente si trova nella Biblioteca Angelica di Roma, proviene dalla stessa biblioteca in cui il *Libro di Vita* fu copiato e conservato. Il MS 2213 dell'Angelica altro non è che un volgarizzamento in dialetto umbro delle MVC, e il testo di questo manoscritto è stato anche edito nell'Ottocento da Adamo Rossi. La caratteristica di questo volgarizzamento quattrocentesco delle MVC è proprio il fatto che l'autore (o autrice?) ignoto umbro elabora molto liberamente il testo latino, abbreviandolo, o ampliandolo e riscrivendolo con commenti etc.⁴⁴

L'esistenza di questo volgarizzamento umbro delle MVC potrebbe suggerire anche la possibilità che nonostante l'opinione della ricerca precedente, non sia Gabriele a riscrivere in un modo molto creativo e originale il testo delle MVC, ma che anche in questo caso egli usi una fonte già «pronta» per l'utilizzo. Questa considerazione ovviamente, dal punto di vista letterario, toglierebbe qualcosa all'originalità e alla «forza espressiva» dell'Osservante perugino e rafforzerebbe ulteriormente il ruolo creativo delle suore. Le prime analisi testuali, però, non confermano questa attraente ipotesi. Comunque, per formulare una risposta definitiva è sicuramente necessaria un'analisi testuale più estesa, che ci offrirà ulteriori informazioni sull'uso e diffusione di un testo devozionale volgare nell'ambiente osservante. Inoltre conoscendo l'attività di volgarizzamento delle clarisse umbre, non è da escludere che quella versione delle MVC sia un prodotto della loro attività letteraria.

L'ultima considerazione che vorrei fare a proposito delle biblioteche delle Clarisse osservanti e del *Libro di vita* di Gabriele da Perugia è legato alla tradizione manoscritta del testo. Come abbiamo sottolineato sopra, il *Libro di vita* è conservato in un unico esemplare a Perugia, ma la ricerca parla di un altro manoscritto, copiato dalle suore di Foligno (come abbiamo accennato sopra l'altra comunità di Clarisse osservanti dove il nostro autore fu attivo come confessore), e che alla fine dell'Ottocento si trovava ancora a Foligno e descritto da Faloci Pulignani, ma che oggi è da considerare perduto (questa informazione si legge anche nella voce del DBI su Gabriele, e anche in una database recentissima sugli autori francescani, e anche nell'articolo recente di Monika Benedetta Umiker).⁴⁵ Il codice sarebbe molto importante per la ricostruzione testuale dell'originale, visto che sembra essere anteriore a quello perugino, visto che nell'incipit trascritto da Faloci è riportata la data 1503 della copiatura, mentre il manoscritto perugino è datato al decennio seguente.

44 Per un'analisi stilistica del Ms 2213 dell'Angelica si vede Tóth – Falvai, „New Light”, 76-78.

45 M. Faloci Pulignani, „Fra Gabriele da Perugia, Minore Osservante, scrittore francescano del 1500”, *Miscellanea Francescana* 1 (1886); Franciscan Authors, 13th-18th Century: A Catalogue in Progress: <http://users.bart.nl/~roestb/franciscan/index.htm>; M. B. Umiker, „I codici di S. Maria di Monteluca e l'attività scrittoria delle monache”, in *Cultura e desiderio di Dio*.

Facendo una ricerca sui manoscritti italiani delle MVC e sono riuscito ad individuare un altro manoscritto dell'opera che sembra essere identico a quello scomparso testimone folignate. Negli Stati Uniti, esattamente nella *Holy Name Collection* della St. Bonaventure University nello Stato di New York si conserva infatti un codice che porta la collocazione MS Holy Name 71, che sembra essere identico a quello descritto a Foligno nell'Ottocento. Il sito dell'università riproduce alcuni foli del codice,⁴⁶ e questo porta sia il nome di Gabriele da Perugia come autore (anche se con una calligrafia chiaramente diversa e probabilmente posteriore dalla mano principale del testo), sia esattamente l'incipit trascritto. Il codice di St. Bonaventure è stato registrato dal *Census* di Seymour de Ricci, e poi menzionato anche nell'*Iter italicum* di Kristeller, ma forse non è stato notato perché è stato riportato sotto un titolo diverso, cioè come *Meditatione devota sopra la vita di Cristo*, che poteva fuorviare gli studiosi che pensavano che si trattasse di un ulteriore esemplare del testo di Pseudo-Bonaventura.⁴⁷

Al posto di una conclusione, vorrei chiudere questo contributo con due affermazioni apparentemente forse banali. La prima è che dall'analisi comparata delle biblioteche osservanti delle comunità maschili e di quelle femminili si è potuto verificare quello che era già risaputo, ovvero che il pubblico femminile richiede e porta con sé un uso molto più vasto e diretto della letteratura volgare. Ma quello che può sorprendere che le clarisse non sembrano affatto delle consumatrici passive della cultura trasmessa per loro da intellettuali maschi, bensì produttrici dirette di quella cultura, e non solo come semplici copisti (come nel caso del *Libro di vita* di Gabriele da Perugia), ma sicuramente come volgarizzatrici stesse (forse questo è il caso del volgarizzamento umbro delle MVC) e talvolta anche scrittrici. L'altra affermazione banale è che ci vuole ancora parecchio lavoro sui manoscritti osservanti, non solo nel caso di opere e biblioteche forse meno conosciute come l'ambiente umbro, ma anche nel caso di biblioteche più studiate come quella di Montepreandone di Giacomo della Marca.

46 http://web.sbu.edu/friedsam/archives/Manuscript_Website/HolyName/holy-name_index.html Ringrazio il dott. Paul Spaeth, bibliotecario della Holy Name Collection che in seguito alla mia richiesta ha pubblicato ulteriori fotocopie sul sito della loro biblioteca. I due testimoni del Libro di vita sono attualmente studiati da Ditta Szemere all'Università Eötvös Loránd di Budapest, con la supervisione di chi scrive. I primi risultati di questa ricerca – che confermano l'identità del MS Holy Name 71 con il codice perduto di Foligno – sono stati recentemente pubblicati: D. Szemere, "La riscoperta del *Libro di vita* di Gabriele da Perugia", in *Italia nostra: studi filologici italo-ungheresi*. A cura di Á. Ludmann, Budapest 2016, 185-196.

47 De Ricci, *Census*, I/481. Si veda il contributo più recente di L. Pellegrini, "I codici medievali della Library della Saint Bonaventure University", *Franciscana* 11 (2009), 29-47. Sono grato a Daniele Sovi che mi ha indicato questa pubblicazione, che è molto importante, ma per motivi cronologici non tratta il nostro manoscritto.

Composing Sermons in the Age of Humanism. *Considerations on Penitence and the Memento Mori according to Bernardino Busti of Milan*

FABRIZIO CONTI
John Cabot University, Rome



In the *prohoemium* to his collection of Lenten sermons *Rosarium sermonum* (printed for the first time in Venice, 1498), Bernardino Busti (d. 1513), *Ordinis sancti Francisci de Observantia praedicator doctissimus*,¹ states the importance to invoke God in order to secure the success of one's literary work. This is clearly nothing astonishing. What is worth some interest, however, is that in order to explain this point the Franciscan preacher refers not only to Thomas Aquinas, Bonaventure, and Origen's homilies on Leviticus, but also and foremost to non-Christian authors:

Omnia bene et congrue geruntur si principium rei fuerit decens et amabile Deo. Per divini enim nominis invocationem humani actus perfecte prosperantur in finem (...) Plato quoque in *Thimei* primo inquit: 'In minimis etiam quibusque rebus semper in principio divinum implorandum est auxilium'. Quo circa infideles etiam ac pagani in suarum principiis actionum deos suos invocare solebant. Unde Valerius Maximus in proemio sui libri inquit: 'Nam prisci oratores a Iove Optimo Maximo bene orsi sunt, et excellentissimi vates a numine aliquo principia traxerunt'. Titus quoque Livius in proemio sui operis dicit invocandum esse divinum auxilium, ut inceptum opus

1 "Incipit Rosarium sermonum predicabilium per quadragesimam et totum anni circulum editum per vite venerabilis religiosum fratrem Bernardinum de Busti [sic] ordinis sancti Francisci de Observantia predicatorem doctissimum": Bernardino Busti, *Rosarium sermonum*, fol. Ira; throughout this article I rely on the copy of the *Rosarium sermonum* printed by Jean Clein in Lyon in 1502, unless otherwise specified. On Busti and the *Rosarium sermonum* (and for complete bibliographical reference) see F. Conti, *Witchcraft, Superstition, and Observant Franciscan Preachers: Pastoral Approach and Intellectual Debate in Renaissance Milan*. Turnhout 2015, 39-52; 55 ff.

successus prosperos habere possit. Qua propter Ovidius in prin(cipio) lib(ri) Meta(morphoseon) deorum suorum auxilium efflagitat dicens: 'In nova fert animus mutatas dicere formas | Corpora, dii, ceptis, nam vos mutastis et illas [sic] | Aspirate meis'; et in sexto De fastis in principio de dei adiutorio se glorians inquit: 'Est deus in nobis agitante calescimus illo | impetus hic sacre semina mentis habet. | Fas mihi precipue vultus [sic] vidisse deorum | Vel quia sum vates, vel quia sacra cano'.²

Plato's *Timaeus* (through its Latin translation by Calcidius), Valerius Maximus, Titus Livius and Ovid are among the sources Busti refers to in order to show the use ingrained in classical authors of invoking the gods before commencing one's own work. Through the reference to Greek and Roman literary and philosophical authorities the preacher also aims to show his cultural level. In an interesting array of citations, Busti enlists more pagan and Christian *auctoritates*: Virgil, Sedulius, Claudian, Statius with his *Thebaid*, and Severinus Boethius are mentioned as examples of authors who invoked either the Muses or the Christian God; Dante's *Commedia* is also referred to in order to exemplify invocation as a literary means:

Dantes etiam in II cantu Inferni circa principium secundum morem gentilium invocat dicens: 'O musa, o altum ingenium, nunc me adiuuate.' Idem quoque in principio I cantus Purgatorii ait: 'Et o poesis que mortua es resurge. O vos muse cum vestro sono. Et tu Caliope aliquando resurge.' Et in I cantu Paradisii inquit: 'O bone Apollo et ultime labor.'³

The use of quotations in Latin from *Inferno*, *Purgatorio*, and *Paradiso* is particularly interesting, especially because the 1498 edition of the *Rosarium* printed in Venice quotes Dante in the original Italian vernacular. Giovanni Bertoldi da Serravalle (d. 1445), a Franciscan friar and the Bishop of Fano and Fermo, composed a latin translation of the *Commedia* between 1416 and 1417 during the Council of Constance so that Dante's work could be disseminated more easily among intellectuals and within international learned circles.⁴ The use of these elements of literary culture in sermons – with the blend of the *topos* of invoking muses, deities and the Christian God – clearly testifies to Busti's awareness of the literary nature and aim of his text.

2 Busti, *Rosarium sermonum*, fol. Ira. Cf. Calcidius, *Timaeus*, 27c; Valerius Maximus, *Factorum et dictorum memorabilium libri*, I, *prohoem.*; Titus Livius, *Ab urbe condita*, *praef.* 13; Ovid, *Metamorphoses*, I, 1-2; Ovid, *Fasti*, VI, 5-8.

3 Busti, *Rosarium sermonum*, fol. Irab refers to "O muse, o alto ingegno, or m'aiutate" (*Inf.*, II, 7); "Ma qui la morta poesi resurga, | o sante Muse, poi che vostro sono; | e qui Caliope alquanto surga" (*Purg.*, I, 7-9); "O buon Appollo, a l'ultimo lavoro" (*Par.*, I, 13). The latin translation of the *Commedia* was composed by Giovanni Bertoldi da Serravalle; as to Busti's quotes cf. Fr. J. De Serravalle, *Translatio et Commentum totius libri Dantis Aldigherii cum textu italico fratris Bartholomaei a Colle*. Ed. by M. da Civezza and T. Domenichelli, Prati 1891, 41, 436, 822 respectively.

4 On Da Serravalle see G. Ferrante, "Giovanni Bertoldi da Serravalle", in *Censimento dei Commenti danteschi*, 1: *I Commenti di tradizione manoscritta (fino al 1480)*. Ed. by E. Malato and A. Mazzucchi, Rome 2011, 224-240.

The introductory part of the *Rosarium* is concluded by six elegiac distichs in honor of the Virgin Mary, in which Busti asks her the gift of preaching well:

O tu gemma virens, adamas quoque candidus ortu
 Celorum reatrix angelicique chori:
 Tu pia pro nobis natum rogitare supremum
 Virgo tuum velis et numina tota poli.
 Eloquii pulchri fontes mihi porrigere sacros
 Sis mea conductrix, presidiumque vie
 Sic ergo gratuitis donis et fonte rigatus
 producam fructus cum pietate bonos
 O lux clara nimis rutilo splendore refulgens
 O super ethereis stella Diana thronis
 Illustra nostrum de sacro lumine pectus
 Contio quam multis ut mea prestet opem.⁵

The *Rosarium*'s classicizing style, using philosophical, literary and poetical sources in the *prohoemium* as one basis for religious and moral discourse, as well as the poetic verses that Busti offers to Mary denote an approach to preaching material that characterizes the work of other late fifteenth-century preachers, such as, for instance, Busti's master and confrere Michele Carcano (d. 1484), who was particularly fond of Greek philosophers.⁶ This way of composing sermons may support the idea of a "cultural reform" fostered by at least some of the Observant friars that became particularly evident during the second half of the fifteenth century.⁷

The group of Observant Franciscan preachers and confessors – to which Busti and Carcano belong – active in the friary of St. Angelo's in Milan during the last decades of the fifteenth century is of note for this reason. We know how the friary of St. Angelo's, which benefited greatly from the favor of the dukes of Milan, received endowments in books from wealthy novices as well as from humanists such as Giorgio Valagussa, who donated two ciceronian works to

5 Busti, *Rosarium sermonum*, fol. Ivb; the 1498 edition reads: "Ave Maria gemma preciosa | Rubino relucente e diamante chiaro | Per che tu sei tuta pietosa | Prega per nui el to filioli charo | Porgeme l'aqua o Vergene beata | Dil bel parlare dame il conducto | Si che essendo di gratia irrigata | Questa alma terra facia bon fructo | O luce clara ripiena di splendore | Stella diana Vergene Maria | Del tuo lume illustrami el core | Acio che util nel predicar sia. Amen".

6 Cf. Ch. M. de La Roncière, "Identités franciscaines au XV^e siècle: la réforme des communautés masculines", in *Identités franciscaines à l'âge des réformes*. Ed. by F. Meyer and L. Viallet, Clermont-Ferrand 2005, 33-53, (pp. 50-51). See also P. O. Kristeller, "The Contribution of Religious Orders to Renaissance Thought and Learning", *The American Benedictine Review* 21 (1970), 1-5, repr. in P. O. Kristeller, *Medieval Aspects of Renaissance Learning*. Ed. and translated by E. P. Mahoney Durham, NC 1974, 95-158. On Michele Carcano see also R. Rusconi, "Carcano, Michele", *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XIX (1976), 742-44; R. Rusconi, "Michele Carcano da Milano e le caratteristiche della sua predicazione", *Picenum Seraphicum* 10 (1973), 196-218.

7 Cf. K. Elm, "L'osservanza francescana come riforma culturale", in *Alla sequela di Francesco d'Assisi. Contributi di storia francescana*, Assisi 2004, 345-361.

the library.⁸ In these friars, the traditional opposition between humanism and religious life is definitely put aside. The friars of St. Angelo's widely employed the tailored instruments of pastoral care – collections of Lenten sermons and confessional handbooks – whose spread was boosted by the use of the printing press. This would allow a more attentive systematization of the numerous issues the Milanese pastors dealt with, such as the debates concerning money lending, *Montes pietatis* and usury, the relationship with the Jews, the contrast with superstition as well as a clarifying and a partially original approach to witch-beliefs, just to name a few.⁹

The way these friars developed the multiple issues constituting their program for the (re)-evangelization of the laity includes an appeal for dealing with theological details as well as the use of a large variety of sources including Roman and Greek authors. The contrast with the earlier generations of friars – not only Franciscans – is from this point of view clear, especially when the long tradition of polemics between friars and humanists is considered, as the example of the Dominican Giovanni Dominici may contribute to show.¹⁰

We know how Bernardino da Siena (d. 1444) would condemn the reading of classical authors such as, for instance, Ovid: the preacher tells that in his youth he used to read those texts, and he subsequently changed his mind after reading their condemnation by St. Jerome.¹¹ The opposition between Christian and pagan cultural paradigms proposed by Jerome (*Epist.* XXII, 30) would become traditional for those who aimed to express their skepticism about reading pagan and profane literature. The Sienese's refusal of profane literature should indeed be considered within the revival of such a traditional line of religious rigor rather than as a direct closure towards humanism.¹² Yet, this approach would change in a few decades among Observant Franciscans. Besides Busti and Carcano, also – but not only – Bernardino da Feltre (d. 1494) and Pietro da Mogliano (d. 1490) would consistently use classical sources and models. Pietro, who at a certain point took care of the library of Giacomo della Marca, certainly displayed an interest in humanistic and profane culture.¹³

Giacomo della Marca's view was in line with Bernardino's, although in the case of Giacomo we can notice a change. As Bernardino did, Giacomo too condemned the use of classical authors, relying on Jerome; nevertheless, the library of

8 M. Pedralli, *Novo, grande, coperto e ferrato: gli inventari di biblioteca e la cultura a Milano nel Quattrocento*. Milan 2002, 60-61.

9 Cf. Conti, *Witchcraft, Superstition, and Observant Franciscan Preachers*, cit.

10 See "Fрати e umanisti: ragioni di un conflitto", in *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale (XV^e siècle-milieu du XVI^e siècle)*. Ed. by P. Gilli, Rome 2004, 17-42; A. Reltgen-Tallon, "L'Observance dominicaine et son opposition à l'humanisme: l'exemple de Jean Dominici", in *Humanisme et Église*, 43-62.

11 Bernardino da Siena, *Le prediche volgari*, pr. III. Ed. by C. Cannarozzi, Florence 1940, 237-238.

12 Gian Carlo Alessio, "Manoscritti di autori classici nelle biblioteche dell'Osservanza", in *Il Beato Pietro da Mogliano (1435-1490) e l'Osservanza francescana*. Ed. by G. Avarucci, Rome 1993, 333-351.

13 R. Avesani, "Il Beato Pietro e la letteratura profana", in *Il Beato Pietro da Mogliano*, 353-365.

Monteprandone does attest to the presence of some classical and profane authors: among others, Cicero's *De officiis* and *De senectute*, Seneca's Tragedies and the *Ad Lucilium*, in addition to Valerius Maximus, Lucius Anneus Florus, Pliny the Elder, and Virgil's *Bucolica*. They were all part of Giacomo's library along with Dante and Iacopone da Todi.¹⁴ The intensity of humanistic influences became progressively more relevant in the libraries of the friars during the second half of the fifteenth century, and it got even more irresistible towards the end of the century; this is one of the features characterizing the period between the Middle Ages and the early modern era. Indeed, we know how the separation between historical periods is a merely conventional thing. This is especially true as far as the history of cultural and intellectual structures is concerned. From this point of view the interconnections between the Middle Ages and the Renaissance – or between the “medieval” and the “modern” – with the references to, apparent anticipations of and contradictions of seemingly distant periods are of note.¹⁵ Developments and changes certainly run at a slower pace than one may suppose, although some of these changes are more meaningful and apparently sudden than others. This is also true as far as the history of religious orders and their peculiar approach to culture are concerned.

The work of a friar engaged in his pastoral duties mainly as a preacher and a confessor followed specific traditional intellectual patterns that were based especially – although not exclusively – on the Bible, the Church Fathers, and the key figures of Scholastic theologians. It has been described how among the Mendicants schools or *studia*, books and libraries constituted the pivotal elements for the establishment and the cultivation of such intellectual patterns between the thirteenth and the beginning of the sixteenth centuries.¹⁶ The importance of books and learning in the *curricula* of Observant friars throughout the fifteenth century is certainly of note. The first Observant school attached to the friary of Monteripido, near Perugia, shows important signs of the use that friars made of those cultural *media* in order to develop their instruments for pastoral care, first of all the writing of model sermons. The school was established by Bernardino da Siena in 1440 and was especially dedicated to the teaching of moral theology and canon law, as well as the “portable libraries” made of several tens of books that Bernardino da Siena and Bernardino da Feltre used to bring with them in their travels.¹⁷ There is a sort

14 R. Avesani, “Cultura e istanze pastorali nella biblioteca di San Giacomo della Marca”, in *San Giacomo della Marca nell'Europa del '400*, *Atti del Convegno internazionale di studi*, Monteprandone, 7-10 Settembre 1994. Ed. by S. Bracci, Padova 1997, 391-405.

15 J. Le Goff, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?* Paris 2014, 137-91; J. Monfasani, “The Renaissance as the Concluding Phase of the Middle Ages”, *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 108 (2006), 165-85 (p. 185).

16 L. Pellegrini, “Tra *sancta rusticitas* e *humanae litterae*. La formazione culturale dei frati nell'Osservanza italiana del Quattrocento”, in *Osservanza francescana e cultura tra Quattrocento e primo Cinquecento. Italia e Ungheria a confronto. Atti del Convegno Macerata-Sarnano, 6-7 dicembre 2013*. Ed. by F. Bartolacci and R. Lambertini, Rome 2014, 53-71.

17 L. Pellegrini, “Bernardino da Siena, il minoritismo e l'Osservanza: ambiguità e ambivalenze. A partire da Monteripido”, in *Giacomo della Marca tra Monteprandone e Perugia. Lo Studium del Convento del Monte e la cultura dell'Osservanza francescana*. Ed. by F. Serpico and L. Giacometti, Florence 2012, 21-35; Pellegrini, “Tra *sancta rusticitas* e *humanae litterae*”.

of permanent intellectual tradition, rooted in books and libraries, and fostered by specific *curricula* of study, which constitutes the backbone of a friar's work. What is relevant for us is to try to understand how the use of these cultural instruments varied over time and between the different preachers.

This traditional framework, within which preachers displayed their efforts of pastoral care and developed their intellectual reflection, did not close itself off from the cultural and social inputs deriving from the times and places it came in contact with. Those same *media* – books, libraries and *studia* – that aimed at shaping and preserving the friars' intellectual tradition could open them to elements of novelty. The fundamental question is whether the society had a need to orientate the preachers' focus and style or rather the other way around. Perhaps – as always – the answer is still somewhere in between. The core of the issue is, however, still and again the effectiveness of the friars' pastoral work: their adherence to an adamant intellectual tradition and their attitude towards a major opening to current cultural tendencies have to be seen as instruments through which preachers aimed at increasing their impact on society by developing more effective preaching.¹⁸

Busti urges preachers to open their sermons and preaching styles to elements that could satisfy the new cultural trends of his age and people's appetites, given that “Sunt enim multi qui non irent ad predicationem nisi causa curiositatis puta ut audiant poetarum allegationes seu philosophorum”. Thus, for Busti people's *curiositas* and desire for the sayings of poets and philosophers become a means by which to attract them, like the right bait that hunters and fishers employ to catch their quarry. In this way the preacher becomes a “fisher of man”: by means of employing a wide type of erudition that also includes literature or poetry, he can attract and finally convert his audience.¹⁹ One could wonder to what extent common people attending sermons in the town squares might be interested in listening to quotations from poets and philosophers, but this is a different issue. Undoubtedly Busti's note represents a clear sign of a cultural change in the sensibility of friars as well as of people in general. This consideration can therefore offer an insight into one specific aspect (the types of sources) regarding one of the multiple means (preaching) employed by one of the multiple branches of the Church (Observant friars) for creating and spreading intellectual patterns aimed at influencing people's ways of thinking and behaving. This would contribute to shaping what Pierre Bourdieu called religious *habitus*, a “system of durable, transposable dispositions, (...) principles which generate and organize practices and representations” through the acquisition of internalized schemas that orientate specific worldviews.²⁰ The preacher is clearly fully aware of the importance

18 Cf. M. G. Muzzarelli, “Introduction: From Words to Deeds-Reflections on the Efficacy and Effects of Preaching”, in *From Words to Deeds. The Effectiveness of Preaching in the Late Middle Ages*. Ed. by Maria Giuseppina Muzzarelli, Turnhout 2014, 1-14.

19 Busti, *Rosarium sermonum*, Sermon 1, fol. VIva (quote in Conti, *Witchcraft, Superstition, and Observant Franciscan Preachers*, 71-72). On the “fishers of men” as a rhetorical *topos* for preachers see M. G. Muzzarelli, *Pescatori di uomini: Predicatori e piazze alla fine del medioevo*. Bologna 2005.

20 P. Bourdieu, *The Logic of Practice*. Stanford, CA 1990, 53.

of his job; in gathering and systematizing all the material he needs for giving a shape to the intellectual patterns at the base of the models he aims at spreading, he can now use a larger variety of sources than before, including those that were previously considered forbidden or not totally befitting the task.

In his Sermon 7 '*De septem catenis diaboli quibus tenet homines in peccatis ligatos ne convertantur*' for the Saturday before the first Sunday of Lent, Busti indicates how the devil keeps people tied to sin by means of seven bonds: *infidelitas, difficultas, exemplaritas, iocunditas, sumptuositas, longanimitas, desperabilitas*. I will briefly turn to these. For the moment it is worth noticing that, according to the preacher, the conversion of people was prevented by their sticking to improper behaviors. The work of the devil is preponderant from this point of view. At the beginning of Sermon 7, Busti highlights that not only biblical *auctoritates* but also *paganorum sententiae* point to the existence of demons. Quoting a number of Greek and Latin authors (only one of them Christian), Busti refers to Apuleius' *De deo Socratis* through Augustine's *De civitate Dei*; he quotes Plato (through Calcidius): "*Invisibilium potestatumque demones nuncupantur prestare rationem maius est opus quam ferre valeat hominis ingenium*"; Xenophon, who reporting the discourse held by Socrates before the Athenians "*Inter cetera dixit: 'Eninvero mihi iam bis defensio-nem paranti demonium adversatur'*"; Aristotle, who wondered "*An sompnium procedat ab aliqua causa naturali vel ab operatione demonum*"; Lactantius, who wrote: "*Uterque demones esse affirmat inimicos et vexatores hominum*"; and Tales of Miletus, who "*Mundus dixit demonibus plenum*".²¹ Only after having mentioned these authors does Busti pass to Scriptural *auctoritates*. It is first of all the Book of Revelation that gives the preacher indications that "*Serpens antiquus qui vocatur diabolus et Sathanas (...) habentem clavem abyssi id est inferni et catenam magnam in manu sua id est diversa ligamenta ad ligandas animas ne peniteant. Cum qua catena vult eas demergere in profundum inferni*".²² Busti actualizes the chain from Revelation and builds his model sermon in order to describe its *septem nodi*, the seven ways through which one continues to sin.

The first of them is *infidelity*, "*Prima et catena magna*", because it directly opposes faith; then, *difficulty*, through which the devil tells the sinner that abandoning sin is too difficult and therefore impossible; third, *exemplarity*, with the devil suggesting that sins are not as serious as preachers say, and shows bad examples from the clergy ("*Mala exempla doctorum superiorumque ac sacerdotum et religiosorum*"), so that "*Dicunt enim ignorantes plebei: 'si licet doctoribus qui aliis predicant si confessoribus qui alios absolvunt peccare, quare non etiam nobis?'*" It is interesting to note how Busti highlights the centrality of preaching and confessing

21 Busti, *Rosarium sermonum*, Sermon 7, fols XXXVvb-XXXVIra: Calcidius, *Timaeus* 40d; Augustine, *De civitate Dei*, X, 27; Xenophon, *Apologia Socratis*, 4; Aristotle, *De somno et vigilia*, 463b, 15; Lactantius, *Divinarum Institutionum*, II, 15; the sentence attributed to Thales of Miletus – referred to by Aristotle – had to circulate in collections of aphorisms attributed to ancient philosophers; see for instance the anonymous and earlier attributed to Gualterus Burlaeus (Walter Burley) (d. c. 1343) *De vita et moribus philosophorum*, ed. Hermann Knust, Stuttgart 1886, c. I, s. 2: "*Thales Milesios (...) principium omnium aquam posuit mundumque animatum dixit et demonibus plenum*".

22 Busti, *Rosarium sermonum*, Sermon 7, fol. XXXVIra. Cf. Rev. 12 and 20.

sins, thus denoting the nature and the duties of his readership of friars in a precise pastoral way. The fourth chain employed by the devil is *cheerfulness*, because sin is always connected to something attractive, which is basically the *dulcedo mundi*; the fifth is *arrogance*, which deriving from *superbia* connects itself to one of the most serious vices according to the Christian tradition; the sixth is *forbearance*, by means of which the devil encourages the sinner not to repent until the very last moment in his life since “Deus est patiens et longanimis”, or tries to convince the sinner that he still has time by saying: “Tu vero es iuuenis, tu habes corpus validum ac forte, habebisque longam vitam”. The seventh and last chain is *despair*, when the sinner is prevented from repenting because he despairs of the mercy of God.

These seven “chains” constitute seven strong concepts preachers can use to orientate the inner attitude of the penitent towards a precise understanding of sin. They also shape penitential behaviors by contrasting some common sense notions, such as thinking one has sufficient time to do something important, such as, in this case, to repent. When discussing *longanimitas* or forbearance, Busti proposes what handwriting on the left margin of the folio defines as “*Exempla multa et terribilia*”, short anecdotes whose aim was to remind the faithful that the certainty of having time ahead is totally mistaken:

Sicut accidit cuidam cubiculario Ducis Mediolani Mcccclxii die xxviii Julii, qui sub barbitonsore gaudens: subito cecidit mortuus. (...) Alius quoque eiusdem Ducis curialis dum ad curiam equitare vellet de stapha cadens retro expiravit. (...) Eodem etiam anno in Canavesio post Pascha nobilis quedam pregnans chorizando statim mortua est. Item in civitate Brixie quedam sponsa chorizans expiravit in medio choree. Padue nobilis quedam iuuenis cum tubis et timpanis ad maritum ivit die dominico, et infra septimanam omni die ad vota chorizavit. Dominica vero sequenti doloribus angustiat expiravit. Laude sacerdos novellus missam cantaturus die dominico in platea solemniter ornata, cum sabbato dormitum isset, mane mortuus in lecto repertus est. In Arona lacus maioris quidam ad tabulas ludens subito expiravit. Et alter ibidem cum uxore in mensa sedens similiter expiravit. In terra viglevani mulier dominico die se vestens ad missam itura cecidit mortua. Locarni lacus maioris sponsa sero quedam leta dormitum iit et nocte illa mortua est. Mcccclxviii in civitate Papie mortuo quodam nobili unus orator actu rhetoricam legens, cum iret ut super funus orationem faceret in media via expiravit. Pergami in eodem anno quidam denarios enumerans in die omnium sanctorum expiravit. Eodem anno Varisii quidam nobilis in festo Pasche usque ad horam tertiam noctis cum suis spacians cum dormitum iret doloribus corripitur et loquelam amisit ac mortuus est. Mcccclxxi, Papa Paulus cum sanus cenasset in camera sua dormitum vadens mortuus inventus est. Rome quidam vir ditissimus cum concubina dormiens, super corpus eius expiravit. Et idem accidit Mediolani cuidam peccanti cum quadam moniali et alteri religioso cum concubina sua peccanti. Mcccclvii, cum quidam nobilis ditissimus ad ignem pirum cum baculo voveret nullo presente inclinato capite expiravit et in ignem cecidit. Ibidem etiam cum quidam

predicator detestaretur larvas unus iuuenis xxvi annorum irrisit verba eius et nocte sequenti mortuus est. Pretermitto de multis principibus qui temporibus nostris sani et in multa prosperitate existentes ex improvviso in instanti sunt interfecti, et de quampluribus aliis qui iuvenes cum essent et robusti repentina morte sunt extincti.²³

These *exempla* give strength to the discourse of the preacher, pointing to the need for prompt repentance. The precise indication of time and place in which the events occurred gives an important touch of realism and veracity to the preacher's short anecdotes. It is also clear how an unexpected death was not considered to be a matter for just certain social strata nor simply a kind of punishment for sinners. The sudden death of Pope Paul II in 1471 – which we know was probably due to indigestion at dinner – as well as that of a young priest from Lodi who was expected to say a Mass in the beautifully decorated public square but who died the night before are two tales clearly reminding that death is impending for everyone. Some *exempla* highlight how death can be expected in the middle of everyday activities of usually busy lives. This is the case of a waiter of the Duke of Milan Francesco Sforza (r. 1450-1466) who died at a barber's; a member of the Milanese court falling and dying while riding towards the court; a pregnant noblewoman from Canavese who died while dancing after Easter; another noblewoman who died the Sunday after she was married; a bride from Brescia who died in the middle of the dance; a man who died while sitting at the table with his wife; still, the case of a certain woman who died on a Sunday in Vigevano while dressing up to go to Mass; a bride who went to sleep and died in the night in Locarno on the Lake Maggiore; an orator who had to give a speech at a funeral, but died in the middle of the street while walking towards the cemetery in Pavia; a man who was counting money and died on All Saints' day in Bergamo; and a rich man who had a sudden illness while cooking, died and fell into the fire. Death waits in ambush even during the most intimate moments of life, as highlighted by the case of a rich man who died in Rome on top of his concubine. More examples clearly highlight the occurrence of death on sinful occasions, such was the case of someone from Arona near Lake Maggiore who died while playing dice, or that of a certain nobleman who in Varese during Easter – the mention of the feast is here probably meaningful – had ambled with friends until late at night and died while going to sleep, as well as the telling case in Milan of someone who was sinning with a nun and of a priest who was sinning with his lover. The example of a preacher condemning the use of masks who was mocked by a 26-year-old man highlights the importance of respecting preachers, because that man died suddenly the following night. Busti warns that he might still go on with further *exempla*. The message is clear enough: death does not spare healthy and prosperous princes nor strong young men. The time of one's death is so uncertain that penitence has to be timely and constant, since death is always imminent. The preacher at a certain point even makes Death talk

23 Busti, *Rosarium sermonum*, Sermo 7, fol. XLIIvab.

in a sort of grim reminder: “Ego sum per nomen vocata mors, vulnero quem sors tangit, non est homo adeo fortis qui a me surgere possit”.²⁴

Speaking of the importance of penitence, with regard to the seven chains of the devil – as well as of other issues dealt with in the *Rosarium* – a large number of profane *auctoritates* give Busti material to explain and discuss his moral teachings. Thus, concerning *longanimitas*, the preacher indicates how the reasons one should not play for time before doing penitence include ignorance of three basic elements of death: *hora*, *locus*, and *modus*, which are the moment, the place, and the way of one’s death.²⁵ In order to explain the awareness of these kinds of uncertainties, Busti contradicts Cicero, who in *De Senectute* wrote: “Nemo est adeo senex qui se non putet adhuc annum vivere”, considering this an “opinio pro certo falsissima”. While relying on *Ec.* IX, 12 (“No one knows when their hour will come”) the preacher claims that the overall ignorance about the timing of death is the only element one can be sure about. Quoting Seneca who in his letters *Ad Lucilium* warned “Incertum est quo in loco te mors exspectet, tu quoque in omni loco si sapiens eris eam exspectabis”, Busti also affirms that one should expect the possibility of meeting the death in every place, and then reminds his readership of the impossibility to know even in which way death would happen. The core of Busti’s point is better explained by Mt. 25: 13: “Vigilate itaque, quia nescitis diem neque horam”, which implies that penitence must never be postponed. More classical *auctoritates* give sparks to this idea, such as Lucanus: “Tolle moras, semper nocuit differre paratis”; Horace: “Quaecunque Deus tibi fortunaverit horas, grata sume manu nec dulcia differ in annum”; Martial: “Vivendi recte fatuus procrastinat horam”;²⁶ Cato: “Rem, tibi quam nosis aptam dimittere noli”, with Busti’s comment: “Ne rursus queras que iam neglexeris ante”; and Prosperus: “Quid iuvat in longum causas producere morbi? Cur dubium exspectat cras hodierna salus?”.²⁷ Thus, one

24 Busti, *Rosarium sermonum*, Sermo 7, fol. XLIIra. The 1498 edition reads: “E sono per nome chiamata morte: ferisco a chi tocha la sorte, | non è homo così forte che da mi possa scampare” (Busti, *Rosarium sermonum*, Sermo 7, f. 42rb).

25 Busti, *Rosarium sermonum*, Sermo 7, fols XLIIva-XLIIra.

26 The reference to Martial is an intriguing one since the quote should actually be attributed to Horace, *Epistulae*, I, II 41 (“Vivendi qui recte qui prorogat horam, | rusticus exspectat dum defluat amnis; at ille | labitur et labetur in omne volubilis aevum”); however, in Chapter 224 ‘*Horam bene vivendi procrastinandam non esse*’ of Godfrey of Winchester’s *Epigrammata* it is said: “Vivendi recte fatuus procrastinat horam | Crastine, eras semper das mihi, nunquam hodie”. Due to his competence in writing epigrams, Godfrey was often mistaken for Martial during the Middle Ages (being actually known as the pseudo-Martial): he might be Busti’s actual source.

27 Cicero, *De senectute*, VII, 24 (“Nemo est enim tam senex qui se annum non putet posse vivere – sed idem in eis elaborant quae sciunt nihil ad se omnino pertinere”); Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, XXVI, 7 (“Incertum est quo loco te mors exspectet; itaque tu illam omni loco exspecta”); Horace, *Epistulae*, I, XI 22, 23 (“Tu quaecumque Deus tibi fortunaverit horam | grata sume manu”); the reference to Cato comes from *Disticha Catonis*, II, 26; Prosperus, *Epigrammata ex sententiis Augustini*, LXX, PL 51, col. 520d; Lucanus, *Pharsalia*, I, 281: it is interesting to note that the sentence, which according to Lucanus, Gaius Scribonius Curio – a tribune of the plebs – told Julius Caesar to convince him to march towards Rome had a certain fortune being also referred to by

should not wait for the very last moment (*dies extremus*) before *poenitentiam agere*; after all, paraphrasing Augustine, the preacher points out that “*Impossibile est male vivere et bene mori*”: a “good death” is typical of someone who has been living a righteous life.²⁸

The preacher’s pace is pressing. It testifies to the central role of penitence fostered by the idea of death as always incumbent, with eternal salvation being the main issue in the entire economy of conversion fostered by the friar: this is a type of conversion that the call to prepare for death through penitence contributes to a sphere of intimate self-reflection. In these terms, Sermon 7 is strictly related to other sermons whose task was to explain some basic aspects of the “world of sin” and penitence.²⁹ Thus, Sermon 6 for the Friday before the first Sunday of Lent on the Seven Deadly Sins – which points to one of the most popular schemes for the classification of sin – and Sermon 8 for the first Sunday of Lent on the risks of doing penitence *in articulo mortis*, which reaffirms and specifies further the need for constant penitence, are both part of the cycle of Sermons (from 1 to 10) introducing to preaching and penitence. These sermons show the aim of the friar to change the habits of the faithful by introducing a “penitential mentality”, one that would foster penitence and confession throughout one’s life: “*Quilibet ergo peccator debet statim post lapsum resurgere a peccato et non expectare diem mortis*”.³⁰

The role of death is reconsidered in the second part of the *Rosarium*, where the words of Orpheus addressing Pluto and Proserpina in Ovid’s *Metamorphoses* help Busti depict the idea of death as the last and common destination of all men:

Omnia debentur vobis, paulumque morati
Serius aut citius sedem properamus ad unam
Tendimus huc omnes, haec est domus ultima vosque
Humani generis longissima regna tenetis.³¹

Death is “the most enduring kingdom over the human race”: Busti shows that one should be aware of this and thus prepare himself for the voyage well in advance in order to avoid damnation. Repentance, penitence, and conversion of life are the only ways to avoid hell: since Busti highlights that one is not predestined to either salvation or damnation, one’s own efforts are important to secure his own salvation.

That is why, Busti explains, it is necessary for friars to preach about the terrible punishments awaiting sinners in the hell: as the mother who wants to wean her baby puts bitter unction on her breast, so the good preachers who aim at

Dante in *Inferno* XXVIII 98-99 and employed in the letter of 1311 (§ 4) through which he wanted to convince the King of Germany Henry VII to intervene against Florence. Cf. F. Matarrese, *Interpretazioni dantesche*. Bari 1957, 329.

28 Augustine, *Sermo de disciplina Christiana*, 12,13: “*Non potest male mori, qui bene vixerit*”.

29 J. Delumeau, *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIII-XVII^e siècle)*. Paris 1983, 129 ff.

30 Busti, *Rosarium sermonum*, Sermo 7, fol. XLIIra.

31 Busti, *Rosarium sermonum*, Part II, Sermo 23 *De numero salvandorum respectu damnandorum* for the Saturday after Easter, fol. CCXXVIIra; cf. Ovid, *Metamorphoses*, X, 32-35.

discouraging the faithful from the sensualities and the amusements of the world have to show them the bitterness of hell.³² Continuing from Sermon 21 *De septem penis inferni*, in Sermon 22 Busti expounds “on the seven further afflictions of hell” relying on Dante and Virgil:

De quo inferno inquit Dantes in iii c. i comedie inferni, loquentes vice eius et dicens:

Per me itur ad civitatem dolentem
Per me itur ad perditam gentem
Iusticia movit altum meum creatorem
Fecit me divina potestas
Summa sapientia primus amor
Ante me non fuerunt res create
Nisi eterne, et ego eternus duro
Sinatis omnem spem vos qui intratis.³³

Sibilla quae cumana de inferno loquens Enee, ut refert Virgilius in VI Eneydes, inquit:

Vestibulum ante ipsum primisque in faucibus Orci
Luctus et ultrices posuere cubilia Curae,
pallentesque habitant Morbi tristisque Senectus,
et Metus et malesuada Fames ac turpis Egestas.³⁴

Thus, to the seven afflictions described in the preceding sermon – the deprivation of seeing God, terrible underground imprisonment, darkness, the great stink, the apparition of the devil, the harassment of worms, unbearable pain – Sermon 22 adds the impossibility for the damned in hell to change their state, starvation and thirst, intolerable cold, eternal fire, deprivation of the charity of God and neighbors, a never-ending lamentation (the *cantus damnatorum*, which is described as a real chant based on the six musical notes *ut, re, mi, fa, sol, la* referred by the initial syllable of each biblical verse that the damned sung in alternate voices to show their pain) and eternal desperation as the last affliction of those in hell.³⁵ This all awaits those who die in mortal sin, especially, Busti points out, those who live outside faith: “Quo vadunt omnes qui sunt extra fidem?” – the preacher wanders – “Ad domum diaboli!” – he replies – then enlisting specific categories of sinners, among others: those who deny that the Church of Rome is the head of all churches, those who refuse the articles of the faith, those who doubt the immortality of the

32 Busti, *Rosarium sermonum*, Part II, Sermo 22 *De septem aliis afflictionibus inferni* for the Friday after Easter, fol. CCXVIIva.

33 Busti, *Rosarium sermonum*, Part II, Sermo 22, fol. CCXVIIvab.; Dante, *Inf.*, III, 1, 3-9: cf. De Serravalle, *Translatio et Commentum totius libri Dantis Aldigherii*, 50-51.

34 Virgil, *Aen.*, VI, 273-276.

35 Busti, *Rosarium sermonum*, Part II, Sermo 22, fol. CCXXvb.

soul, those who defend heretics, and those who hold superstitious beliefs and practice magic.³⁶

Dante is constantly referred to by Busti to illustrate the afflictions of hell. Thus, for instance, speaking of the torment of the worms on the slothful:

Isti putridi qui nunquam erant vivi,
erant nudi et multum stimulatī
a muscis et vespīs que erant ibi.
Rigaverunt sanguine eorum vultum,
qui mixtus lachrymis usque ad pedes
a fastidiosis vermibus erat recollectus.³⁷

As well as to highlight the torment of cold and heat:

Ad sufferendum tormenta calida et frigida
similibus corporibus virtus disponit
que quo modo facit non vult ut sudemus.³⁸

In conclusion, pagan and profane literatures are widely employed in Busti's model sermons in order to foster his moral discourse.³⁹ Literary sources seem to offer a double type of use for the preacher: on the one hand a kind of "esthetical" use, as is clear from the *prohoemium* of the *Rosarium*, which aims at showing literary skills; on the other hand, a moralistic use often relying on texts employed in schools such as the *Disticha Catonis* or on collections of profane proverbs. As said, this seems to mark a change in the cultural sensibilities of at least some of the friars; this is also part of an overall process of transformation of the work of the preacher along humanist models whose exact nature and features would nevertheless need to be studied with regard to any single preacher. We know of the strict relationship existing between the art of rhetoric and the humanist: commenting on the treatise on humanists by Fabio Paolini, *De doctore humanitatis* (1586), it has been said that "In a way the perfect humanist was born under the suggestion of the perfect rhetorician".⁴⁰ From this point of view, one might wonder who was a more perfect orator than a preacher? The relationship between rhetoric and humanism needs

36 Busti, *Rosarium sermonum*, Part II, Sermo 23, CCXXVIIrbva. The "superstitious" Busti mentions here are modelled on those included in the list developed fully in Sermon 16 of part I of the *Rosarium sermonum*; cf. Conti, *Witchcraft, Superstition, and Observant Franciscan Preachers*, 159 note 2, and *passim*.

37 Busti, *Rosarium sermonum*, Part II, Sermo 21, fol. CCXVrb; *Inf.*, III, 64-69: cf. De Serravallo, *Translatio et Commentum totius libri Dantis Aldigherii*, 54.

38 Busti, *Rosarium sermonum*, Part II, Sermo 22, fol. CCXIXrb; *Purg.*, III, 31-33: cf. De Serravallo, *Translatio et Commentum totius libri Dantis Aldigherii*, p. 458. Busti here mistakenly refers to *Inferno* instead of *Purgatorio*.

39 Cf. M. E. Lage Cotos, "Auctoritates clásicas para la salvación humana. El *Rosarium Sermonum* de Bernardino de Bustis", *Euphrosyne* 27 (1999), 165-77.

40 R. Avesani, "La professione dell'umanista nel Cinquecento", *Italia medioevale e umanistica* 13 (1970), 205-232: 215.

to be rediscovered and checked in light of the works of preachers. This change of cultural sensibilities was one that allowed preachers to increase the instruments at their disposal and to develop their moral discourse, largely employing these instruments without the hesitations of earlier generations of friars. This is, therefore, as we have seen, an opening in the service of the preacher's message, the need for penitence, since, as Busti writes: "Qui tempus habet non expectet tempus" ("Chi ha tempo non expecti tempo").⁴¹

41 Busti, *Rosarium sermonum*, Sermo 7, fol. XLIIra (f. 42rb in the 1498 edition).

Alcuni problemi dei dialoghi «anti-patareni» del XIV-XV secolo

GYÖRGY GALAMB

Università di Szeged



L'interesse dei francescani dell'Osservanza per la Bosnia è ben noto, come è ben noto a grandi linee anche il loro ruolo nella vita politica ed ecclesiastica della penisola balcanica durante i secoli XIV e XV, fino agli inizi dell'età moderna.¹ L'atteggiamento degli Osservanti di fronte alla religiosità della popolazione della regione è un problema che non è ancora descritto in modo esaustivo. Si connette a quest'ultimo la questione del contenuto dell'eterodossia dei «cristiani» (come si chiamavano se stessi) di Bosnia, ritenuti senza riserve patareni (etichettati così dai membri della Chiesa occidentale), cioè sostenitori di un dualismo religioso sia dai numerosi autori coevi, sia da molti studiosi moderni. I dubbi e le polemiche sorgono – oltre che dai differenti approcci degli studiosi dell'ex-Jugoslavia, i quali non vanno trattati in questo studio² – dalla contraddittorietà delle fonti.³ Una parte dei testi coevi, infatti, quella di provenienza autoctona, non rivela, o rivela ambigualmente il dualismo ascrivito agli «cristiani» bosniaci, mentre l'altra parte, alla quale appartengono le opere di vari generi scritte dai diversi personaggi

1 Prima: A. Matanić, „De duplici activitate S. Iacobi de Marchia in regno et vicaria franciscali Bosnae”, *Archivum Franciscanum Historicum* 53 (1960), 111-127; recente: J. Džambo, *Die Franziskaner im mittelalterlichen Bosnien*. Werl/Westfalen 1991.

2 Sin dalla fine del secolo XIX molti storici ribadirono che l'eresia bosniaca dovesse essere ricondotta al bogumilismo, p. es. Franjo Rački, Aleksander Solovjev, Sima Ćirković, Dominik Mandić, Dragutin Kniewald. Dagli anni cinquanta in poi, Jaroslav Šidak accettò grosso modo le posizioni di Rački. Leo Petrović e Jaroslav Šidak (prima degli anni '50) li considerava monaci appartenenti al cattolicesimo romano. Secondo Božidar Petranović, però, la loro comunità appartennero alla cristianità greca. Vaso Glušac, accettando quest'interpretazione, accentuò il carattere «nazionale» della Chiesa bosniaca. Un breve riassunto breve delle polemiche si legge in F. Šanjek, *Les 'chrétiens' bosniaques et le mouvement cathare. XII^e-XV^e siècles*, Bruxelles – Paris – Louvain, 1976, 11-13.

3 J. V. A. Fine, *The Late Medieval Balkans. A critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*. Ann Arbor 1987, 481-483; idem, *The Bosnian Church: a New Interpretation. A Study of the Bosnian Church and Its Place in State and Society from the 13th to the 15th Centuries*. (East European Monographs 10.), New York – London 1975, 4-5. Šanjek, *Les 'chrétiens' bosniaques et le mouvement cathare*, 167-202.

della Chiesa occidentale in lingua latina, enfatizza senz'altro il carattere manicheo dell'eresia dei bosniaci.⁴

In questa sede però non vorrei sfiorare problemi "eresiologici", preferendo esaminare un gruppo di fonti, e cioè i dialoghi contro gli eretici bosniaci, usati dagli Osservanti o almeno riconducibili a loro. Tratterò anche del *Dialogus contra hereticos bosnenses* attribuito a Giacomo della Marca, personaggio eminente dell'Osservanza, che prima in veste di commissario poi in quello di vicario dei francescani di Bosnia visitò più volte quella regione. Il testo originale del *Dialogus* è perduto, ne sono sopravvissuti solo alcuni estratti, i quali si trovano in un manoscritto conservato nella Biblioteca Vallicelliana a Roma. Vorrei prendere posizione su come quest'opera inserisce nella tradizione delle altre produzioni della letteratura antieretica, dei dialoghi contro gli eretici, con speciale riguardo ai testi che si conservano in uno dei codici della Biblioteca Marciana e in un codice della Biblioteca del convento francescano dell'isola di Cherso (Croazia). Come vedremo, in questo manoscritto si svela una tradizione di testi usati dai domenicani, e una cosa simile è osservabile nel caso di un altro manoscritto, conservato nella Biblioteca Nazionale di Napoli, appartenente tempo fa alla biblioteca di San Giovanni di Capestrano. Vorrei inoltre mettere in rilievo che l'attribuzione del *Dialogus contra hereticos bosnenses* perduto non è tanto semplice ed evidente come fino ad ora si è soliti di pensare.

Prima di tutto, per facilitare l'orientamento del lettore, vale la pena fare un elenco delle opere che andranno utilizzate nella mia breve analisi. Le fonti rilevanti per il nostro argomento sono sei. In ordine cronologico:

"Georgio laico": *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum* (sec. XIII, Assisi, Biblioteca Comunale, 380, 1ra-19vb; Milano, Biblioteca Ambrosiana, S 27. sup. 50r-64v);⁵

Disputatio inter christianum romanum et patarenum bosnensem (perduta, la metà del sec. XIII);

Un estratto della precedente: *Omnia puncta principalia et auctoritates extracte de disputatione inter christianum romanum et patarenum bosnensem* (la fine del sec. XIV,

4 Secondo Šanjek, nelle fonti interne, di lingua slava, mancano i segni di un dualismo religioso, ma l'autore non è convincente a proposito della gerarchia della Chiesa dei bosniaci. Si vedano anche le deduzioni di John Fine: *The Bosnian Church*, 4-5; Idem, *The Late Medieval Balkans*, 481-483.

5 Prima edizione: E. Martène - U. Durand, *Thesaurus novum anecdotorum*, Tom. V, Lutetiae Parisiorum 1717, coll. 1703-1758; Edizione critica: *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*. Untersuchungen zum Text, Handschriften und Edition von C. Hoécker, Firenze 2001, 1-80. Sulla storia delle ricerche relative all'opera, sul suo autore, sulla conservazione degli manoscritti, e sul ruolo nel contesto della letteratura anticatara: C. Hoécker: „Einleitung“, in *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, XI-CLXXVIII. La base dell' edizione è costituito dai due esemplari menzionati sopra, cfr.: CLXXIV-CLXXV.

Venezia, Biblioteca Marciana, cod. lat. II. 64, 295v-308r; Zagabria, Hrvatska Akademija Znanosti i Umjetnosti [HAZU], cod. II. a. 13.);⁶

Isti sunt errores quos communiter Patareni de Bosna credunt et tenent, (la fine del sec. XIV, Venezia, Biblioteca Marciana, Cod. Lat. II-64, 146r; Zagabria, HAZU, cod. I. a. 57n. ff. 78v-79);⁷

Disceptatio catholici et heretici (la prima metà del sec. XV, Napoli, Biblioteca Nazionale, B VII D 9, ff. 73r-91r);

Giacomo della Marca (?): *Dialogus contra hereticos bosnenses* (perduta, una descrizione breve redatta nel 1697, che ne contiene alcuni frammenti: Roma, Biblioteca Vallicelliana, Sala Borromei, L-VI-54, 242r-243v);⁸

Giacomo della Marca (?) *Tractatus ad catholice fidei defensionem* (sec. XV, Biblioteca del Convento S. Francesco di Cherso, A 10 [no. 2688.], 22r-32v).⁹

Cominciamo con il trattato che si trova alla fine del nostro elenco. Il *Tractatus* è sopravvissuto solo in un codice conservato nella biblioteca del convento francescano dell'isola di Cherso (oggi Cres in Croazia). Fra gli altri vi si leggono anche due sermoni redatti da Giacomo della Marca (intitolati *De religione sive religionis ingressu*, *De obedientia*), perciò alcuni studiosi come Giacomo Bigoni, hanno giunto alla conclusione, che anche il *Tractatus* fosse l'opera del Monteprandonese.¹⁰ Lorenzo Turchi invece ha lasciato aperto il problema, dicendo: «e per l'inedito *Tractatus*..., anche se resta di dubbia paternità bisognerà attendere ulteriori studi per comprendere se avrà un qualche ruolo nel corpus giacominiiano...».¹¹ Dionisio Lasić ha scartato decisamente la paternità di San Giacomo, richiamando l'attenzione alle impalcature differenti del *Tractatus* e *Dialogus contra hereticos*

6 É pubblicato da F. Rački: "Prilozi za povijest bosanskih Patarena", in *Starine, Jugoslavenska Akademija Znanosti Umjetnosti* 1 (1869), 109-138, F. Šanjek, "Pavao Dalmatinac (1170/75.-1255.): Rasprava između rimokatolika i bosanskog patarena", *Starine*, 61 (2000), 48-117.

7 Edizione in stampa: Rački, "Prilozi za povijest bosanskih Patarena", 138-140; Šanjek: "Pavao Dalmatinac", 118-121.

8 Il testo si legge: D. Lasić, *De vita et operibus S. Iacobi de Marchia. Studium et recensio quorundam textuum*. Falconara Marittima 1974, 245-246.

9 Cherso, A 10 (la sigla antica: no. 2688), vedi: F. Nocco - L. Turchi: „Giacomo della Marca e l'Est Europa”, in *Osservanza francescana e cultura tra Quattrocento e primo Cinquecento. Italia e Ungheria a confronto. Atti del Convegno Macerata-Sarnano, 6-7 dicembre 2013*. A cura di F. Bartolacci e R. Lambertini, Roma 2014, 89. Per la datazione del codice: ibidem, 89. Ringrazio gratamente al prof. Lorenzo Turchi di mettere alla mia disposizione le copie del manoscritto di Cherso.

10 G. Bigoni, „Un «*Tractatus contra Patharenos*» nel cod. 2688 del convento di S. Francesco di Cherso, O.F.M. Conv.”, in *Miscellanea, francescana* 73 (1973), 474-484. Nei *Sermones dominicales* porta il titolo *De excellentia et utilitate sacre religionis*: S. Iacobus de Marchia, *Sermones dominicales*. Intr., testo e note di R Lioi, Falconara Marittima, Biblioteca Francescana, 1978, vol. II, 205-218; cfr. Nocco - Turchi, „Giacomo della Marca e l'Est Europa”, 92.

11 Nocco - Turchi, „Giacomo della Marca e l'Est Europa” 103-105. Proprio le osservazioni del prof. Turchi mi hanno spinto ad esaminare il problema della paternità del trattato in questione.

bosnenses, attribuito al predicatore osservante.¹² Fu comunque l'ordine delle capitoli che mi ha chiarito i primi passi verso la soluzione: infatti la struttura concorda quasi completamente con quella del *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum* scritto da un certo Giorgio laico due secoli prima, all'inizio del XIII secolo. Ma si tratta di più: se si rilegge le due opere si evince chiaramente che il *Tractatus* in realtà non è altro che una versione del *Disputatio*.¹³ Il *Tractatus*, come variante della *Disputatio* è ignorato anche dalla Carola Hoécker, curatrice dell'edizione critica dell'ultimo testo. Tuttavia la versione che si trova nel codice di Cherso, non è completa: mancano infatti il prologo e gli ultimi due capitoli dell'opera originale, intitolati *De miraculis visibilibus* e *De blasphemia Ecclesiae*. (Si veda la tabella 1) Inoltre, ci sono differenze numerose tra la *Disputatio* e il *Tractatus*, infatti, in quest'ultimo incorriamo ripetutamente in omissioni, semplificazioni o pleonasmii. Abbiamo l'impressione, che la copista fosse stato troppo distratto e incline alla ridondanza.

Avendo stabilito la paternità del testo del codice di Cherso, abbiamo giunto ad un'opera fondamentale della letteratura antieretica, che determinò precipuamente le opere di carattere simile, per quanto riguarda la struttura, la tecnica dell'argomentazione ed i riferimenti scritturali. Nel 1940 la *Disputatio* era attribuita da Ilarino da Milano ad un vescovo di Fano, un certo Gregorio, ma quest'attribuzione è stata frattempo confutata.¹⁴ Il testo della *Disputatio*, come si evince dall'edizione critica di Carola Hoécker, si trova in molti manoscritti, diffondendosi prima di tutto in ambienti domenicani (se ne trova una versione per esempio al convento domenicano di Dubrovnik), ma la sua presenza nel codice di Cherso, sotto il titolo fuorviante *Tractatus* dimostra che era stato utilizzato anche in ambito francescano.¹⁵ Non possiamo asserire con certezza, che Giacomo della Marca l'avesse conosciuto, ma alcune considerazioni lo rendono probabile. Non solo il fatto che ha visitato più volte la terra dalmata, viaggiando all'Ungheria o alla Bosnia,¹⁶ ma anche il suo ben noto interessamento per gli eretici bosniaci (alla caratterizzazione dei quali gli schemi erano serviti dai trattati scritti nel XIII secolo contro i catari). Il suo rapporto con gli Osservanti di Dalmazia è testimoniato ugualmente dalla copia dei suoi sermoni nel codice in questione. Sotto quest'ottica è degna alla nostra attenzione un'altra versione della *Disputatio*

12 Lasić, *De vita et operibus*, 248-249, n 225.

13 Nel 2000 anche Franjo Šanjek ha giunto ad una ricognizione simile, ma ne ha fatto menzione solo fuggitiva, senza approfondirsi nei dettagli, vedi: "Pavao Dalmatinac", 31.

14 I. da Milano: „Gregorio. vescovo di Fano e la *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*”, *Aevum* 14/1 (1940), 85-140; Hoécker: „Einleitung”, XXI.

15 Hoécker, „Einleitung”, CLXVIII. La sigla dell'esemplare di Dubrovnik: Ms. 30. 179rb-184vb. Il convento di Cres esisteva ancora nel secolo XIV, ma il codice contenente il *Tractatus* vi è stato trasferito solo nel secolo XVIII dal convento dell'isola di Pag. Secondo un'informazione prima il codice fu conservato nel convento San Francesco dell'isola già nel 1557, cfr.: G. Bigoni, *L'archivio conventuale di S. Francesco di Cherso in Istria: inventario (1387-1948)*. Firenze 1973, 102-103; Nocco - Turchi, „Giacomo della Marca e l'Est Europa”, 90.

16 B. Pandžić, „Giacomo della Marca vicario della vicaria di Bosnia (1435-1438)”, in *San Giacomo della Marca e l'Europa del '400. Atti del Convegno internazionale di studi, Monteprandone, 7-10 settembre 1994*. A cura di S. Bracci, Padova 1997, 189-194.

che si trova in uno dei codici della Biblioteca Nazionale di Napoli (Ms. VII. D. 9.) sotto il titolo *Disceptatio catholici et heretici*.¹⁷ (Si veda la tabella 1) Come si rileva dal repertorio redatto da Cesare Cenci il codice è di provenienza francescana, ed «è quasi certamente portato in Italia da S. Giovanni da Capestrano».¹⁸ Anzi, secondo Aniceto Chiappini esso fu portato a Napoli proprio dal convento di Capestrano.¹⁹ Va messo in rilievo, che non si tratti solo di questo volume, infatti anche altri furono trasportati dalla provincia abruzzese dei francescani a Napoli. Già Chiappini li ha identificato come libri di San Giovanni da Capestrano, i quali furono riportati dopo la sua morte dall'Ungheria in Italia dai suoi soci: Giovanni da Tagliacozzo e Ambrogio da Pizzoli.²⁰ Una parte di questi codici contiene diversi documenti già noti che ci forniscono diverse informazioni sull'attività di S. Giovanni da Capestrano in Ungheria, ovvero riguardano i miracoli che compì in quel paese (mss. I. H. 44; V. H. 386; VIII. B. 35.).²¹ L'altra parte invece racchiude diversi documenti meno noti che mettono luce ai vari aspetti della lotta dei predicatori osservanti contro le diverse forme dell'eterodossia nei paesi diversi dell'Europa Orientale. Fra di essi troviamo un testo che parla di un certo Stefano di Marchia, un francescano che, abbandonando il suo ordine, divenne eretico, anzi «antipapa», fuggendo in «Tartaria» cioè ai territori posti ad oriente di Polonia e di Moldavia,²² ma anche una versione del sermone di Giacomo della Marca, intitolato *De sortilegiis*, che comprende numerosi *exempla* riflettenti le esperienze vissute dall'autore in Dalmazia.²³ Tornando al codice di Napoli (Ms. VII. D. 9.) balza agli occhi la sua destinazione «antieretica», dal momento che la gran parte dei testi ci racchiusi riguarda le dottrine di John Wyclif e Jan Hus.²⁴ L'identificazione più precisa delle opere antiereticali, reperibili nei codici provenienti dalla biblioteca di Capestrano esige ancora ulteriori ricerche. Comunque, dal nostro punto di vista è da sottolineare, che questa presenza della *Disputatio* di Giorgio laico in un altro codice usato dai francescani osservanti non è solo un caso. Mentre è solo probabile che Giacomo della Marca avesse conosciuto e utilizzato la versione della codice di Cherso, si può affermare di sicuro che San Giovanni di Capestrano ebbe nelle mani l'esemplare di Napoli. Inoltre, la presenza della *Disputatio* fra i testi attinenti allo

17 Hoécker, „Anhang”, in *Disputatio*, 81.

18 C. Cenci, *Manoscritti francescani nella Biblioteca Nazionale di Napoli*. Quaracchi - Grottaferata 1971, I, 440.

19 A. Chiappini, „Reliquie letterarie capestranesi”, *Bullettino della Deputazione abruzzese di storia patria* 30 (1918-1919), 152.

20 A. Chiappini, „I compagni abruzzesi di S. Giovanni da Capestrano nell'Impero tedesco”, *Bullettino della Deputazione abruzzese di storia patria*, 46 (1956), 65.

21 Nel codice I. H. 44 si trovano l'elenco primo dei miracoli di S. Giovanni e un sermone di S. Giacomo (ff. 126r-164v), nel VIII. B. 35 si legge, accanto le lettere che testimoniano i miracoli del Capestranese, un altro elenco, composto probabilmente dal suo socio ungherese (ff. 36r-84v), nel V. H. 386 i brani dalla lettera di S. Giovanni scritto al cardinale Domenico Capranica al Csanád, cfr. Cenci, *Manoscritti francescani* I, 158-159, 307.

22 Ms. XII. A. 13.

23 Ms. VII. G. 7. La versione più nota si trova: S. Jacobus de Marchia, *Sermones dominicales*, vol. I, 419-435.

24 Cenci, *Manoscritti francescani*, I, 440-442.

hussitismo rivela che l'attenzione dei predicatori francescani fu attirata non solo l'eresia boema, ma anche quella di Bosnia.

Passiamo al codice della Marciana (Cod. lat. II, 64), che contiene due opuscoli, importanti esemplari dei dialoghi contro gli eretici di Bosnia. Il primo è intitolato *Isti sunt errores quos communiter Patareni de Bosna credunt et tenent*, mentre l'altro porta il titolo *Omnia puncta principalia et auctoritates extracta de disputatione inter christianum romanum et patarenum bosnensem*. Tutti e due testi sono ben noti e citati molte volte dagli specialisti. Dal nostro punto di vista la domanda rilevante è la loro collocazione nella tradizione testuale dei dialoghi antiereticali. Dobbiamo esaminare da un lato, se abbiano a che fare con la tradizione testuale del *Disputatio* di Giorgio laico. Dall'altro lato, se siano connessi in qualche modo al *Dialogus contra hereticos bosnenses* attribuito a San Giacomo della Marca, che da parte sua si occupa ugualmente dei cristiani bosniaci. Il primo testo che si trova nel codice di Marciana, *Isti sunt errores quos communiter Patareni de Bosna credunt et tenent*, è un elenco abbastanza conciso delle diverse opinioni eterodosse ascritte agli eretici bosniaci. Questo elenco rispecchia la struttura dell'opera di Giorgio laico. (Si veda la tavola 1) Tuttavia emergono anche delle differenze: sebbene fosse molto più breve, dal punto di vista tematico è più ricco. Nel complesso, per le concordanze strutturali possiamo considerarlo un estratto della *Disputatio*, notando peraltro che certi temi sono assenti (p. es. le anime umane sono gli spiriti precipitati dal cielo, le preghiere per i morti sono inutili, la croce non va venerata), mentre altri (per es. Maria Vergine non è una creatura umana, gli eretici ritengono se stessi i membri della vera Chiesa, rifiutano i sacramenti) rappresentano un'eccedenza rispetto al testo di Giorgio. Può darsi che lo schema antico sia stato completato da un francescano attivo in Bosnia con le sue esperienze personali. L'altro testo, gli *Omnia puncta*, che consta di 31 capitoli assume la forma di un dialogo, che si svolge fra un cattolico e un eretico, sebbene negli ultimi 17 capitoli l'eretico sparisca e si leggano solo i monologhi del cattolico. Come si evince dal titolo, è un estratto della *Disputatio inter catholicum et patharenum bosnensem* che però non è sopravvissuta. Gli studiosi croati sono d'accordo che alcuni cenni dei *Omnia puncta* riferiscano alle condizioni particolari di Bosnia, di conseguenza la *Disputatio* originale fosse un'opera scritta contro gli eretici non generalmente patareni, ma concretamente contro i bosniaci.²⁵ Affermano, come ha fatto Dominik Mandić, che il testo perduto sia stato scritto in un ambiente domenicano a metà del XIII secolo.²⁶ Secondo l'ipotesi, più precisa, di Franjo Šanjek, l'autore sarebbe addirittura Paolo Dalmata o Paolo Ungaro, l'illustre canonista della metà del XIII secolo che fu nominato anche inquisitore contro gli eretici bosniaci.²⁷ È fuori dubbio che le notizie fornite dalle fonti siano compatibili con una tale soluzione, sebbene non ne abbiamo una prova esplicita. John Fine, invece, ha formulato critiche nei confronti di queste posizioni, sostenendo che simili trattati descrivessero piuttosto le credenze degli eretici italiani, denominati dai contemporanei anche

25 Rački, "Prilozi za povijest bosanskih Patarena", 113..

26 D. Mandić, *Bogomilska crkva bosanskih krstjana*. Chicago, 1962, 182, n. 11.

27 Šanjek, „Pavao Dalmatinac”, 37-38.

«bosniaci», e non quelle dei veri bosniaci.²⁸ Tornando agli *Omnia puncta*, secondo un'altra affermazione di Šanjek, la sua forma assomiglia alla *Disputatio* di Giorgio laico, mentre dal punto di vista del suo contenuto sembra piuttosto una raccolta di citazioni scritturali, una «somma di autorità».²⁹ A mio avviso però si tratti solo una somiglianza formale, infatti la sua struttura e il suo contenuto sono completamente diversi da quanto si affronta nella *Disputatio* (si veda la tabella 2). Inoltre si manifestano molte differenze sul piano delle citazioni scritturali. Dopo aver analizzato da questo punto di vista due capitoli, il cui soggetto è privo delle ambiguità e delle sovrapposizioni con altri capitoli, sono giunto alla conclusione che nel capitolo dedicato all'argomento del giuramento nella *Disputatio* di Giorgio laico si trovano 19 citazioni bibliche, mentre nel capitolo rispettivo negli *Omnia puncta* 8, ma solo 5 concordano. Quanto ai capitoli che vertono sul tema del matrimonio, nella *Disputatio* ci sono 39 citazioni, nel capitolo rispettivo degli *Omnia puncta* 25, ma solo 14 sono identiche. In più, come si rileva dalla tabella 2., anche la struttura tematica degli *Omnia puncta* è radicalmente differente.

Di conseguenza gli *Omnia puncta* (insieme al suo archetipo, la *Disputatio* perduta che si oppone alle posizioni degli eretici di Bosnia), non sono riconducibili (a meno che non volessimo perderci nelle congetture infondate ed irrintracciabili) alla *Disputatio* redatta da Giorgio laico.

Abbiamo lasciato alla fine il *Dialogus contra hereticos bosnenses*, attribuito tradizionalmente a Giacomo della Marca. Sembra ovvio, che Giacomo, in parte in veste di inquisitore, in parte spinto dalla sua curiosità delle diverse forme di eterodossia avesse compilato un dialogo contro gli eretici bosniaci.³⁰ L'opera, che nel XVI e XVII secolo era conservata nella Biblioteca di San Isidoro a Roma, non è sopravvissuta nella sua forma completa originale. La sua esistenza è rintracciabile fino a cavaliere tra Sei- e Settecento per mezzo degli elenchi delle opere del Montepandonese, compilati all'occasione dei rinnovati tentativi tendenti alla sua canonizzazione. Il più dettagliato di questi elenchi fu redatto dagli avvocati Giovanni Lucini e Giovanni Barberi nel 1697 in occasione del processo di canonizzazione svoltosi a cavaliere dei secoli XVII e XVIII.³¹ L'elenco conservato nella Biblioteca Vallicelliana a Roma contiene anche brevi frammenti del *Dialogus* originale.³² Dionisio Lasić li ha confrontati con gli *Omnia puncta* ed ha osservato che la tematica e la sequenza dei capitoli delle due opere sono in parte identiche.³³ Il riassunto

28 John Fine contrasta però quest'opinione, dicendo che le affermazioni secondo cui gli eretici fuggirono fra i monti di quella regione sono troppo generiche. Vedi: Fine, *The Bosnian Church*, 56-57.

29 Šanjek, *Les chrétiens bosniaques et le mouvement cathare*, Paris 1976, 143-144.

30 La sua curiosità generale è attestata da alcune opere che riguardano le eresie del suo tempo, per esempio il suo elenco che riassume in 64 punti le posizioni e caratteristiche degli hussiti di Ungheria (Vat. lat. 7307, ff. 23r-24v). Vedi inoltre: Lasić, *De vita et operibus S. Iacobi de Marchia*, 245-251.

31 Lasić, *De vita et operibus*, 203-205, 207, 228, 238-244.

32 Biblioteca Vallicelliana, Sala Borromei-L-VI-54, 241v-243v.

33 Lasić, *De vita et operibus*, 250-251.

di Lucini e Barberi rispecchia veramente la struttura dell'opuscolo di Marciana, sebbene l'ultimo fosse ovviamente più completo, e tematicamente più ricco (si veda la tabella 3). A quanto Lasić ha giustamente detto, va aggiunto che in alcuni casi sembra che i due avvocati avessero riprodotto addirittura il testo degli *Omnia puncta*. Così, nel capitolo *De baptismo* fanno menzione del «libri impositio», che si legge ugualmente nel capitolo rispettivo degli *Omnia puncta*.³⁴ Sfiando il tema *De animabus hominum* riecheggiano sempre il testo degli *Omnia puncta*: «qui olim de celo ceciderunt et illuc tandem erant reversuri».³⁵ Il capitolo che si tratta *De materialibus ecclesiis* in ambedue opere contiene la citazione tratta dagli Atti degli Apostoli (7, 48): «excelsus non habitat in manufactis»,³⁶ e infine la descrizione, che gli avvocati ci hanno dato a proposito *De prophetis* («comprobatur sanctitas prophetarum antiquae Legis») consona con il luogo analogo degli *Omnia puncta*.³⁷ Allo spiegare queste corrispondenze, si offrono due possibilità. La prima è che gli *Omnia puncta* fossero un'opera di Giacomo della Marca, come aveva considerato possibile anche Lasić affermando che le due sono «verisimiliter idem opus».³⁸ Di conseguenza, tutto quanto si legge nel codice di Vallicelliana in realtà siano estratti dagli *Omnia puncta*. Ma questa possibilità va scartata per due ragioni. Da una parte la tematica degli *Omnia puncta* è molto più complessiva. Non è verosimile che già nel codice di San Isidoro ne fossero stati conservati solo i frammenti; inoltre, è del tutto improbabile che gli avvocati Lucini e Barberi fossero stati tanto negligenti da ignorare una parte notevole di un'opera su cui dovettero fare una relazione. D'altra parte, come dimostra una glossa in esso contenuta, il codice della Marciana fu in possesso di Ambrogio da Siena, vicario francescano di Bosnia tra 1381 e 1411, che lo consegnò a Stefano da Trieste, suo successore nel vicariato.³⁹ Dunque, un'opera ivi rinchiusa non può essere redatta da Giacomo della Marca, i cui anni attivi caddero nei decenni successivi. Del resto va notato che, in base alla glossa menzionata, uno studioso croato, Dragutin Kniewald non ha escluso che l'*Omnia puncta* fosse opera di Ambrogio, il che è possibile, ma per il momento non dimostrabile.⁴⁰ Nello stesso tempo il codice, che Ambrogio da Siena passò al suo successore, potrebbe essere stato tramandato ai vicari posteriori, pervenendo finalmente a Giacomo della Marca che l'avrebbe potuto conoscere e utilizzare. Questo potrebbe spiegare le analogie fra l'*Omnia puncta* e gli estratti del perduto *Dialogo contra hereticos bosnenses*. Ma cosa si può dire sull'autore del *Dialogus contra hereticos bosnenses*? In questo punto non possiamo prescindere dalle ambiguità e incertezze intorno al concetto «autore» dei testi medievali. Leggendoli, come si sa bene, incontriamo spesso le emendazioni, le alterazioni, l'inserimento delle altre autorità rispetto alla versione «originale», le omissioni, che implicano che il limite

34 Rački, "Prilozi", 110; Bibl. Vallicelliana, Sala Borromei-L-VI-54, f. 242v.

35 Rački, "Prilozi", 127; Bibl. Vallicelliana, Sala Borromei-L-VI-54, f. 242v.

36 Rački, "Prilozi", 128; Bibl. Vallicelliana, Sala Borromei-L-VI-54, f. 243r.

37 Bibl. Vallicelliana, Sala Borromei-L-VI-54, 243r; Rački, "Prilozi", 132-133,

38 Lasić, *De vita et operibus*, 251.

39 Cfr: Šanjek, *Les chrétiens bosniaques*, 144.

40 D. Kniewald: „Vjerodostojnost latinskih izvora o bosanskim krstjanima”, *Rad Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti*, Zagreb, 1949, 174.

fra l'autore, il compilatore e il copista diviene incerto e sfumato. Per giunta, nel caso del *Dialogus* perduto, sopravvissuto solo nei estratti laconici fatti dagli avvocati, non si sa, se siamo di fronte ad un'opera coerente, o solo ad una serie delle operette brevi, come hanno riferito Lucini e Barberi.

Per concludere tutto quanto abbiamo detto, le analogie fra l'*Omnia puncta* e il *Dialogus* ci offrono grosso modo due possibilità. La prima è che il *Dialogus* non sia altro che una ricapitolazione abbastanza incompleta dell'*Omnia puncta* (o di un'opera dalla quale quest'ultima fu estratta). In questo caso Giacomo della Marca non sarebbe il suo autore in senso pieno, ma solo il compilatore. L'altra possibilità è che il *Dialogus* sia più o meno indipendente dalle opere precedenti, un'opera per la quale il testo che si trova nel codice della Biblioteca Marciana servì solo come punto di partenza o come filo conduttore, e che sia volutamente più breve di quello. Solo in questo caso sarebbe lecito di parlare di Giacomo come l'autore di questo dialogo antieretico. Visto che per il momento non abbiamo argomenti soddisfacenti a decidere, quale possibilità sarebbe la più probabile dell'altra, dobbiamo mettere in dubbio la paternità del Montepremonense. Possiamo affermare però con certezza, che il *Tractatus* del codice di Cherso non è opera di Giacomo (ma può essere copiata per il suo uso), ma è stato redatto da Giorgio laico. Tuttavia, la *Disputatio* scritta da quest'ultimo nel XIII secolo poteva essere conosciuta da Giacomo sia mediante proprio quel codice, sia mediante quello di Napoli, riportato dall'Ungheria dopo la morte del Giovanni di Capestrano. Eppure il *Dialogus*, la cui attribuzione a Giacomo della Marca non è per altro incontestabile, non s'inserisce in uno schema creato e tramandato dalla *Disputatio*, ma sembra seguire piuttosto le tracce delle *Omnia puncta*. Così possiamo identificare due tradizioni testuali che si emergono dai dialoghi e dalla letteratura polemica utilizzata nei circoli francescani osservanti interessati nella missione di Bosnia: l'una risale alla *Disputatio* di Giorgio laico ed è sopravvissuta prima di tutto negli ambienti domenicani, mentre l'altra cominciò con gli *Omnia puncta*, sui quali si basa il *Dialogus* finora attribuito al Montepremonense.

Tavola 1

Georgius: <i>Disputatio</i> (Martène – Durand: <i>Thesaurus</i> , Hoécker. Nel <i>Thesaurus</i> i titoli di alcuni capitoli sono diversi.)	<i>Tractatus</i> (Cherso, cod. A 10 [no. 2688.])	<i>Disceptatio</i> (BN Napoli, VII D 9.)	<i>Errores</i> (Bibl. Marciana, Cod. Lat. II-64, 146r; Zagabria, HAZU, cod. I.a. 57n. ff. 78v-79, [no. 628])
1. De creatione visibilium, quam paterinus a diabolo, catholicus a Deo esse dicit, quia paterinus dicit duos Deos esse, duoque principia realiter	1. Pathareus dicit duo sunt dei.	De creatione rerum	1. Duo sint dii, maior deus creavit omnia spiritualia et invisibilia, et minor, scilicet lucifer, omnia corporalia et visibilia.
2. De matrimonio	2. De matrimonio.	De matrimonio	
3. De patribus veteris testamenti et scripturis eorum	3. De patribus et scripturis veteris testamenti quos pathareus condemnat. 4. Manicheus nititur probare quod damnati sunt patres veteris testamenti cum scripturis suis.	De patribus et veteri testamento	
4. Manicheus nititur probare quod anime nostre sint spiritus de celo eieci	5. Manicheus dicit quod animae nostrae sunt spiritus de celo eieci	De spiritibus hominum	
5. De humanitate Christi	6. De Christi humanitate quam catholicus confitetur veram sed pathareus falsam sive fantasticam.	De humanitate Christi	2. Negant christi humanitatem et [sed] dicunt eum habuisse corpus fantasticum et aereum. 3. Dicunt beatam Mariam angelum non hominem extitisse. 4. Dicunt quod Christus non vere passus et mortuus fuit, nec vere resurrexit, nec cum vero corpore celum ascendit.
6. De sancto Iohanne Baptista	7. De sancto Iohanne baptista quem manichei damnant contra quos dicit catholicus.		5. Condemnant anticum testamentum excepto psalterio.[...] Sanctum Iohannem condemnant Baptistam, dicunt esse dampnatum. Dicunt legem Moysi a dyabolo fuisse datam et dyabolum Moysi inigne apparuisse. 6. Dicunt romanam ecclesiam esse ydolorum et quod ydola adorant qui sunt de illa fide.

Georgius: <i>Disputatio</i> (Martène – Durand: <i>Thesaurus</i> , Hoécker. Nel <i>Thesaurus</i> i titoli di alcuni capitoli sono diversi.)	<i>Tractatus</i> (Cherso, cod. A 10 [no. 2688.])	<i>Disceptatio</i> (BN Napoli, VII D 9.)	<i>Errores</i> (Bibl. Marciana, Cod. Lat. II-64, 146r; Zagabria, HAZU, cod. I.a. 57n. ff. 78v-79, [no. 628])
7. De baptismo aque et baptismo puero- rum 8. De oratione pro defunctis, quam Ecclesia fecit, pateri- nus damnat	8. De baptismo aqueo dicit patharenius quod superfluit et inutile est et ... de baptismo puerorum quod in fide parentum negant pos- se salvari. 9. De oratione pro defunctis quam patha- renus vilipendet, catholicus probat	De baptismo aque De pueris par- vulis De purgatorio et de veniali peccato De peccatis animarum De resur- rectione cor- porum	7. Dicunt se esse ecclesiam Christi et successores apo- stolorum 8. Negant baptismum aque et dicunt quod non datur in ipso remissio peccatorum. Dicunt quod pueri ante annos discretionis nullatenus possunt salvari. 9. Negant resurrectionem corporum et dicunt quod cor- poraliter non resurgemus. 10. Item negant sacramen- tum corporis Christi; item confirmationem; item extre- me unctionis. Item negant sacramentum matrimonii, et dicunt, quod nullus in matri- monio salvari potest. Item dicunt lignum vite [esse] mulierem, de quo comedit adam et eam cognovit; prop- ter quod expulsus fuit de paradiso. Item dampnant sacramentum penitentiae; et dicunt, quod quicumque peccavit oportet quod iterum rebaptizetur. Et omnia pec- cata dicunt esse mortalia, et nullum veniale. 11. Item dicunt, non esse pur- gatorium.

Georgius: <i>Disputatio</i> (Marténe -- Durand: <i>Thesaurus</i> , Hoécker. Nel <i>Thesaurus</i> i titoli di alcuni capitoli sono diversi.)	<i>Tractatus</i> (Cherso, cod. A 10 [no. 2688.])	<i>Disceptatio</i> (BN Napoli, VII D 9.)	<i>Errores</i> (Bibl. Marciana, Cod. Lat. II-64, 146r; Zagabria, HAZU, cod. I.a. 57n. ff. 78v-79, [no. 628])
			12. Item dicunt, luciferum ivisse in celum, et sedu- xisse angelos dei ita, quod in terram descenderent, et lucifer inclusit eos in humana corpora. Item dicunt, quod anime homine sunt demones, qui ceciderunt de celo, qui peracta penitentia in corpori- bus, uno vel pluribus succes- sive , revertuntur in celum. 13. Item contempnunt eccle- sias materiales, picturas et imagines, precipue sanctam crucem. 14. Item helemosinas fieri prohibent, et dicunt quod non est meritorium helemosi- nam dare.
		De destructio- ne inferni	
10. De iuramento quod fere omnis hereticus dicit esse prohibitum	11. De iuramento quod fere omnis hereticus dicit esse prohibitum	De iuramento	15. Item negant iuramentum
		De occisione	
		De persecu- tione	
11. De penis, quas iuste se credit inferre ecclesia, sed Mani- cheus sic loquitur contra.	12. De penis tempo- ralibus quas iuste se credit inferre ecclesia sed manicheus dicit contrarium.		
12. De excommuni- catione, quam facit ecclesia sed patha- renus dicit eam fieri contra ius...	13. De excommunica- tione quam facit eccle- sia sed patharenus dicit eam fieri contra ius...	De iudicio Ecclesiae	16. Item condemnant iudi- cium, quod fit per ecclesiam, et penarum, tam spiritua- lium, quam corporalium inflictionem; scilicet quod non liceat persequi malos, nec aliquem pro iustitia occi- dere vel excommunicare.

Georgius: <i>Disputatio</i> (Martène -- Durand: <i>Thesaurus</i> , Hoécker. Nel <i>Thesaurus</i> i titoli di alcuni capitoli sono diversi.)	<i>Tractatus</i> (Cherso, cod. A 10 [no. 2688.])	<i>Disceptatio</i> (BN Napoli, VII D 9.)	<i>Errores</i> (Bibl. Marciana, Cod. Lat. II-64, 146r; Zagabria, HAZU, cod. I.a. 57n. ff. 78v-79, [no. 628])
13. De cibis scilicet carne et ovis et caseo, que Paterinus tam- quam maledicit	14. De cibis scilicet carnibus ovis et caseo quod patharenius tam- quam maledictum non comedit sed catholicus comedit.	De cibis	17. Item occisionem anima- lium dicunt esse peccatum mortale. [...] condemnant esum carnium et omnium, que ex carne traducem habent dicentes, omnes esse dampnatos, qui comedunt carnes, vel caseum, vel ova, et similia huiusmodi. (Zagabria, HAZU: Item omnibus eis credentibus et ab ipsis impositionem manuum recipientibus, quod bapti- smum vocant, salutem pro- mittunt. Et faciunt se adorare ut deos, dicentes se sanctos et absque omni peccato. Et alios quam plures errores et stulti- tias tenent nec nominandas; confundatur.)
14. De laude signacu- li crucis quod patha- renus blasphematur.	15. De laude signaculi crucis quod pathare- nius blasphematur.	De cruce De morte Christi De miraculis	
15. De miraculis visibilibus que sancti faciunt, sed Patarinus a diabolo esse dicit.			
16. De blasphemia Ecclesiae		De blasphemie ecclesiae	

Tavola 2

Georgius laicus: <i>Disputatio</i>	<i>Omnia puncta</i>
1. De creatione visibilium, quam paterinus a diabolo, catholicus a Deo esse dicit, quia paterinus dicit duos Deos esse	1. De baptismo
2. De matrimonio	2. De successoribus sancti Petri
3. De patribus veteris testamenti et scripturis eorum	3. De persecutione
4. Manicheus nititur probare quod anime nostre sint spiritus de celo eieci	4. De matrimonio
5. De humanitate Christi	5. De commestione carnium
6. De sancto Johanne Baptista	6. De corpore Christi
7. De baptismo aque et baptismo puerorum	7. De creatione
8. De oratione pro defunctis, quam Ecclesia fecit, paterinus damnat	8. De animabus hominum
9. De resurrectione corporum quam Patarinus negat	9. De materialibus ecclesiis
10. De iuramento	10. De baptismo puerorum
11. De poenis, quas iuste se credit inferre ecclesia, sed Manicheus sic loquitur contra	11. De cruce
12. De excommunicatione	12. De excommunicatione
13. De cibis scilicet carne et ovis et caseo	13. De iuramento
14. De laude signaculi crucis quod pathareus blasphematur	14. De lege antiqua
15. De miraculis visibilibus que sancti faciunt, sed Patarinus a diabolo esse dicit.	15. De prophetis
16. De blasphemia Ecclesiae	16. De Johanne Baptista
	17. De resurrectione corporum
	18. De elemosyna
	19. Quod Christus sit filius Dei et equalis Patri
	20. Quod Deus veteri testamento est pater, id est Christi
	21. Quod Christus est filius beate virginis Marie
	22. Quod beata virgo Maria fuit mulier, et non angelus
	23. Quod Christus assumpsit carnem de beata virgine Maria
	24. Quod Christus comedit corporaliter
	25. Quod Christus fuit humanus
	26. Quod Christus est passus in carne
	27. Quod Christus est mortuus corporaliter
	28. Quod Chr. Resurrexit a mortuis
	29. Quod homo potest peccare cotidie
	30. De confessione
	31. De satisfactione

Tavola 3

Omnia puncta principalia et auctoritates extracta de disputatione inter christianum romanum et patarenum bosnensem, Marciana, Cod. Lat., II, 64 (3000), foll. 295v-308r.

Si leggono con neretto i titoli presenti anche nel manoscritto vallicelliano (Sala Borromei, L-VI-54) del *Dialogus contra hereticos bosnenses*. La successione dei singoli capitoli si concorda.

1. **De baptismo** (Si menziona in tutt'e due: *Libri impositio*: si veda anche l'edizione dell' *Omnia puncta* in Starine: Rački, "Prilozi", 110; *Dialogus*, f. 242v.)
2. De successoribus sancti Petri
3. De persecutione
4. **De matrimonio** (diversamente che nel *Dialogus*, qui non si tratta del sacramento del matrimonio.)
5. De commestione carnum
6. **De corpore Christi**
7. **De creatione**
8. **De animabus hominum** (L'espressione „Qui olim de celo ceciderunt qui iterum revertentur” compare in ambedue testi: Rački, "Prilozi", 127, *Dialogus*, f. 242v, sebbene nel *Dialogus* ci sia un *lapsus* secondo il quale le anime umane sarebbero state demoni.)
9. **De materialibus ecclesiis** (Ci si legge „Excelsus non habitat in manufactis” [Gli Atti 7, 48] in ambedue testi: Rački, "Prilozi", 128; *Dialogus*, f. 243r.)
10. De baptismo puerorum
11. **De cruce** (Non esiste nessuna concordanza con il *Dialogus*, cfr. f. 243r.)
12. **De excommunicatione**
13. **De iuramento**
14. **De lege antiqua**
15. **De prophetis** (La menzione di Mosè e dell'Antico Testamento si ritrova in entrambe le opere: Rački, "Prilozi", 132-133; *Dialogus*: „comprobatur sanctitas prophetarum antiquae Legis”, *Dialogus*, f. 243r.)
16. De Johanne Baptista
17. De resurrectione corporum
18. De elemosyna
19. Quod Christus sit filius Dei et equalis Patri
20. Quod Deus veteri testamento est pater, id est Christi
21. Quod Christus est filius beate virginis Marie
22. Quod beata virgo Maria fuit mulier, et non angelus
23. Quod Christus assumpsit carnem de beata virgine Maria
24. Quod Christus comedit corporaliter
25. Quod Christus fuit humanus
26. Quod Christus est passus in carne
27. Quod Christus est mortuus corporaliter
28. Quod Chr. Resurrexit a mortuis
29. Quod homo potest peccare cotidie
30. De confessione
31. De satisfactione

Osservanti francescani e il culto dei santi nel Quattrocento

GÁBOR KLANICZAY
Central European University Budapest



Comincio con una citazione tratta dalla più ampia collezione di sermoni-modello nell'Ungheria medievale, dal *Pomerium sermonum* del francescano osservante ungherese Pelbárt Temesvári (c. 1435/1440 - 1504).¹ La citazione proviene dal primo sermone su Ognissanti.

«Oggi la Santa Chiesa festeggia la festa di tutti i santi ed esorta tutti i Cristiani affinché lodino Dio per i suoi santi. In primo luogo perché attraverso di essi si mostra la clemenza di Dio, con le loro buone opere essi portano tanta eccellente beatitudine e gloria al cielo che, come testimonia l'apostolo (1 Cor 2): Né occhio vide, né orecchio ascoltò, né mai entrò nel cuore degli uomini ciò che Dio ha preparato [per coloro che lo amano] etc. In secondo luogo perché in essi rifugge la meravigliosa Sapienza di Dio, attraverso la quale Egli ordinò tante cose belle e gloriose, alcuni patriarchi e profeti, alcuni apostoli e martiri, alcuni confessori e alcune vergini, e tutti quelli che secondo i meriti [sono entrati] nei diversi cori degli angeli nella città celeste. Sal 67: Dio [è] meraviglioso per i suoi santi, e glorioso nella [sua] maestà. In terzo luogo perché splende la meravigliosa potenza di Dio nella grande, innumerevole, moltitudine dell'esercito celeste del sommo re. In quarto luogo, infine, perché attraverso di loro si mostra a noi la piissima carità, perché Egli volle che tutti loro ci assistessero e intercedessero presso Dio per la nostra salvezza. Agostino: O immensa pietà di Dio, perché volle che i meriti dei santi fossero i nostri suffragi. Dunque, carissimi, ascoltiamo in che cosa la Scrittura ci esorta dicendo: Lodate il Signore per i suoi santi. O voi fedeli

1 Pelbartus de Themeswar, *Sermones Pomerii de sanctis*. Hagenu 1499. Su Pelbárt Temesvári cfr. B. Kertész, "Two Hungarian Friars Minor (Franciscan Observants) in the Late Middle Ages: Pelbart de Temesvár and Oswald de Lasko", in *Infima Aetas Pannonica. Studies in Late Medieval Hungarian History*. Ed by P. E. Kovács and K. Szovák, Budapest 2009, 60-78; O. Gecser, "Predicazione, formazione scolastica e modelli culturali nell'Osservanza francescana alla fine del medioevo." In *Osservanza francescana e cultura tra Quattrocento e primo Cinquecento: Italia e Ungheria a confronto. Atti del Convegno Macerata-Sarnano, 6-7 dicembre 2013*. A cura di F. Bartolacci e R. Lambertini, Roma 2014, 33-52.

tutti, uomini e donne, ricchi e poveri, lodate il Signore per i suoi santi, lodatelo nel firmamento della sua virtù, ossia nella sicura ed eterna dimora celeste, che Dio fondò per la sua infinita virtù.»²

Questa promozione della venerazione per i santi è ben adatta all'occasione speciale della festa di Ognissanti, ma ci dà anche una testimonianza dell'importanza del culto dei santi per Pelbárt Temesvári. Nella sua collezione, in cui si realizza una fusione dei due gruppi liturgici tradizionali del *Commune Sanctorum* e *Proprium Sanctorum*, tra i suoi 221 *Sermones de Sanctis*, si trovano anche 28 altri sermoni «comuni» cioè generali, astratti, destinati specialmente a una decina di categorie di santi: apostoli, evangelisti, martiri, confessori, dottori santi, vergini, donne sante sposate o vedove, o semplicemente a tutti i santi tra Pasqua e Pentecoste. Poi, nei sermoni dedicati a singoli santi possiamo scoprire una griglia di classificazione che si estende ancora ad altre categorie, in particolare ai santi dell'Osservanza francescana e ai santi «nazionali» ungheresi. Nella *Biga salutis* del suo contemporaneo Osvát Laskai (c. 1450/1455 – 1511), tra i 122 sermoni sui santi, troviamo una ricchezza simile.³

Nella seconda parte della mia comunicazione tornerò sull'analisi di questo rilancio dei culti di santi promosso dai due frati osservanti ungheresi alla fine del Quattrocento. Ma vorrei cominciare con l'osservazione che un secolo prima l'interesse agiografico degli Osservanti francescani, ai tempi della loro espansione, non era tanto pronunciato. Si potrebbe dire, piuttosto, che il culto dei santi suscitasse poco interesse tra di loro. Dopo la morte dell'ultimo santo dell'ordine, Ludovico d'Angiò, vescovo di Tolosa, canonizzato nel 1317,⁴ e fino alla metà del Quattrocento, nessun altro candidato alla santità fu promosso dai frati minori (che vissero gravi crisi nel Trecento). Certo, c'era il culto centrale, essenziale dell'ordine, quello di San Francesco, che continuò a crescere anche durante questo periodo,⁵ per arrivare a una quasi totale divinizzazione di Francesco nell'opera di Bartolomeo da Pisa, il *Liber de conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini nostri Iesu Christi*, scritto tra il 1385 e il 1399.⁶ Ma il movimento emergente della regolare Osservanza diretto da Giovanni della Valle, Paoluccio Trinci, Giovanni da Stroncone,⁷ poi dal

2 Pelbartus, *Pomerium de sanctis*, Pars aestivalis, Sermo LXXII; il testo latino di questo sermone è reperibile online all'indirizzo: <http://sermones.elte.hu/pelbart/index.php?file=pa/pa082> (consultato il 22/12/2015).

3 Osvaldus de Lasko, I. Bárczy, *Ars compilandi. A késő középkori prédikációs segédkönyvek forráshasználatára [Ars compilandi. L'uso di fonti nei manuali di predicazione del tardo Medio Evo]*. Budapest 2007.

4 M. Toynbee, *S. Louis of Toulouse and the Process of Canonisation in the Fourteenth Century*. Manchester 1929; E. Pásztor, *Per la storia di san Ludovico d'Angiò (1274-1297)*. Roma 1955; M. Gaglione, "Il San Ludovico di Simone Martini, manifesto della santità regale angioina", *Rassegna storica salernitana* 58 (2012), 9-125.

5 A. Vauchez, *Francesco d'Assisi tra storia e memoria*. Torino 2010, 201-247.

6 *De Conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu auctore Fr. Bartholomaeo de Pisa*. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1906-1912 (Analecta Franciscana IV-V).

7 M. Sensi, *Le osservanze francescane nell'Italia centrale*. Roma 1985, 19-73; D. Nimmo, *Reform and Division in the Franciscan Order: From Saint Francis to the Foundation of the Capuchins*. Rome 1987.

personaggio centrale, la prima delle «quattro colonne dell'Osservanza», Bernardino da Siena, insisteva più sulla disciplina regolare dei frati e in seguito sulla riforma morale della civiltà urbana, che sulla santità dei membri del loro movimento o sui modelli di vita offerti dai santi in generale.⁸

Se diamo uno sguardo all'Osservanza dell'altro grande ordine mendicante, i Frati Predicatori, la differenza salta all'occhio. L'Osservanza domenicana ebbe inizio, dopo la morte nel 1380 della grande nuova mistica dell'ordine, Caterina da Siena, con il suo confessore, Raimondo da Capua, diventato maestro generale dell'ordine. Il primo manifesto rappresentativo dell'Osservanza fu la *Legenda Maior* di Caterina scritta da Raimondo. La promozione del culto di Caterina s'intrecciava con la riforma della vita dei conventi e con l'attività dell'ordine nel mondo.⁹ I primi promotori dell'Osservanza domenicana, Giovanni Dominici nel Veneto,¹⁰ Corrado da Prussia in Baviera,¹¹ Johannes Mulberg in Svizzera,¹² proseguirono la loro attività secondo questo spirito.

La lunga campagna per la canonizzazione di Caterina,¹³ che tentò di contrapporre al grandissimo prestigio dello stigmatizzato San Francesco il riconoscimento di una stigmatizzata domenicana, fu organizzata all'inizio appoggiandosi all'esempio delle vite di un intero gruppo di donne religiose legate all'ordine domenicano. Una delle prime raffigurazioni della stigmatizzazione di Caterina, fatta da Andrea di Bartolo intorno al 1394, rappresenta Caterina in compagnia di quattro beate domenicane: Giovanna da Firenze, Vanna da Orvieto, Margherita da Città di Castello e Daniela da Orvieto.¹⁴ Il più grande promotore della canonizzazione di Caterina, suo compaesano, Tommaso d'Antonio da Siena, detto Caffarini (1350-1434), superiore del convento Corpus Domini delle *mantellate* domenicane a Venezia, pronunciò nel 1396, nella chiesa dei Santi Giovanni e Paolo, un'intera serie di prediche quaresimali su come Caterina si fosse fatta somigliante a Cristo, in particolare nelle sue stigmate. Sulla base di questo materiale, che parecchi storici hanno interpretato come la risposta dei Domenicani all'opera di Bartolo-

8 F. Mormando, *The Preacher's Demons. Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*. Chicago - London 1999.

9 Raimondo da Capua, *Legenda maior*. Edizione critica a cura di S. Nocentini, Firenze 2013; E. Hillenbrand, „Die Observantenbewegung in der deutschen Ordensprovinz der Dominikaner“, in K. Elm, ed., *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*. Berlin 1989, 219-271; I. Gagliardi, „Caterina e l'Osservanza domenicana“, in *Virgo digna coelo. Caterina e la sua eredità*. A cura di A. Bartolomei Romagnoli, L. Cinelli e P. Piatti, Città del Vaticano 2013, 359-376.

10 D. Bornstein, *The Bianchi of 1399: Popular Devotion in Late Medieval Italy*, Ithaca and London 1993.

11 M. D. Bailey, *Battling Demons: Witchcraft, Heresy, and Reform in the Late Middle Ages*. University Park (Pennsylvania) 2003, 15.

12 S. von Heusinger, *Johannes Mulberg OP († 1414). Ein Leben im Spannungsfeld von Dominikanerobservanz und Beginenstreit*. Berlin 2000.

13 O. Krafft, „Many Strategies and One Goal: The Difficult Road to the Canonization of Catherine of Siena“, in *Catherine of Siena. The Creation of a Cult*. Ed. by J. F. Hamburger e G. Signori, Turnhout 2013, 25-47.

14 G. Freuler, „Andrea di Bartolo, Fra Tommaso d'Antonio Caffarini, and Siennese Dominicans in Venice“, *The Art Bulletin* 69 (1987), 570-586.

meo da Pisa,¹⁵ Caffarini compose intorno al 1410-17 il suo *Libellus de Supplemento. Legende prolixie virginis beate Catherine de Senis*,¹⁶ dove le stigmati di Caterina, cioè la possibilità per altri devoti di essere stigmatizzati, oltre il solo San Francesco, sono sostenute da un gran numero di precedenti. Sul disegno realizzato nel manoscritto del *Libellus* dalla cerchia bolognese di Cristoforo Cortese (fig. 1),¹⁷ si vedono quattro casi: in alto a sinistra è raffigurata la stigmatizzazione di San Francesco, l'immagine sottostante rappresenta quella di Gualtiero di Strasburgo (un frate domenicano duecentesco menzionato nelle *Vitae fratrum* di Gerard de Frachet),¹⁸ a destra, si possono osservare le immagini di Elena d'Ungheria, in alto e in basso Caterina da Siena stessa.

A proposito di quanto scrive riguardo alla Beata Elena, Caffarini spiega che originariamente voleva appoggiarsi all'esempio di Margherita d'Ungheria, la principessa ungherese, diventata monaca domenicana a Buda, morta nel 1270 in fama di santità,¹⁹ che nell'Italia del Trecento si riteneva che avesse ricevuto le stigmati, la cui immagine inoltre era stata dipinta in parecchi affreschi nei conventi domenicani italiani (Fig. 2).²⁰ Ma quando Caffarini rivolse delle domande ai confratelli ungheresi sulle stigmati di Margherita, con suo grande disappunto, essi risposero che la notizia delle stigmati di Margherita era inesatta e gli mandarono

-
- 15 G. Cappelluti, "S. Caterina da Siena in alcuni «sermone» del secolo XV", in *Atti del Congresso internazionale di studi cateriniani, Siena-Roma 24-29 aprile 1980*, Roma 1981, 495-499; G. Ferzoco, "The Processo Castellano and the Canonization of Catherine of Siena", in *A Companion to Catherine of Siena*. Ed by C. Muessig, G. Ferzoco, B. M. Kienzle, Leiden 2012, 188; C. Muessig, "Catherine of Siena in Late Medieval Sermons." *Ibid.*, 210.
- 16 Thomas Antonii de Senis «Caffarini», *Libellus de supplemento, Legende prolixie virginis beate Catherine de Senis*. A cura di I. Cavallini e I. Foralosso, Roma 1974; F. Sorelli, "La production hagiographique du dominicain Tommaso Caffarini", in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*. Roma 1981, 189-200; Tommaso di Antonio da Siena "Caffarini", *Supplemento alla vita di S. Caterina da Siena. Libellus de Supplementum legende prolixie virginis beate Catherine de Senis*. A cura di A. Belloni e T. S. Centi, Firenze 2010.
- 17 F. Bisogni, "Il «Libellus» di Tommaso d'Antonio Caffarini e gli inizi dell'iconografia di Caterina", in *Con l'occhio e col lume, atti del corso seminariale di studi su S. Caterina da Siena*. A cura di L. Trenti e B. Klange Addabbo, Siena 1999, 253-268; D. Giunta, "La questione delle stigmati alle origini della iconografia cateriniana e la fortuna del tema nel corso dei secoli." *Ibid.* 319-348; E. A. Moerer, "The Visual Hagiography of a Stigmatic Saint: Drawings of Catherine of Siena in the 'Libellus de Supplementum'", *Gesta* 44 (2005), 89-102.
- 18 Fratrís Gerardi de Frachet O.P., *Vitae fratrum Ordinis Praedicatorum*. Hg. von B. M. Reichert, *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica* 1, Lovanii 1896, 223.
- 19 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*. Cambridge 2002, 205-206, 259-279; V. H. Deák, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie et l'hagiographie dominicaine*. Paris 2013.
- 20 T. Klaniczay, "La fortuna di Santa Margherita d'Ungheria in Italia", in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*. A cura di S. Graciotti e C. Vasoli, Firenze 1995, 3-27; G. Klaniczay, "Le stigmati di santa Margherita d'Ungheria: immagini e testi", *Iconographica. Rivista di iconografia medievale e moderna* 1 (2002), 16-31; idem, "On the Stigmatization of Saint Margaret of Hungary", in *Medieval Christianity in Practice*. A cura di M. Rubin, Princeton 2009, 274-284.

invece la leggenda della sua «magistra», la Beata Elena, la quale era stata stigmatizzata «per davvero».²¹

L'essenziale per noi ora è che, promuovendo la santità di Caterina, Caffarini abbia elaborato degli argomenti per il culto di un intero gruppo di santi e santi potenziali più o meno legati all'ordine domenicano. La lunga lista dei precedenti inizia con San Domenico e San Pietro Martire e include Chiara di Montefalco, Gertrude la Grande, la terziaria domenicana Margherita di Città di Castello, Brigida di Svezia e altri.

Un'altra bella illustrazione del culto domenicano per la propria famiglia o piuttosto «armata» di santi è la predella della Pala di Fiesole del Beato Angelico, degli anni 1424/25 circa, dove vediamo in prima linea al centro, sulla sinistra Margherita d'Ungheria (con i raggi che escono dalle sue mani, alludendo così alle sue presunte stimmate) e dietro di lei Elena d'Ungheria, dall'altro lato, di fronte, vediamo Caterina da Siena. E naturalmente un gran numero di santi frati sono raffigurati dietro queste sante monache e mantellate.²²

L'interesse dei Domenicani per la promozione dei culti di santi si esprime anche nelle loro prediche. Il predicatore più prolifico dell'ordine fu il frate osservante Johannes Herolt, detto il Discipulus (†1468), riformatore del convento femminile di Santa Caterina a Norimberga, insieme a Johannes Nider. Herolt pubblicò nel 1432 i suoi *Sermones de sanctis*, che fu il libro più popolare del genere nel Quattrocento.²³

Torniamo ora all'Osservanza francescana. Il successo eclatante della predicazione e l'azione di Bernardino e dei suoi confratelli, prima di tutto Giovanni da Capestrano, Giacomo da Marca e Alberto da Sarteano (le altre tre «colonne» dell'Osservanza) risiede nella loro azione nella società urbana dei primi decenni del Quattrocento italiano. Mi permetto di far riferimento solo brevemente a una serie di studi recenti di Richard Trexler,²⁴ Bernadette Paton,²⁵ Marina Montesano,²⁶ Franco Mormando,²⁷ Nirit Ben-Aryeh Debby,²⁸ Lina Bolzoni,²⁹ Maria Giuseppina

21 «Caffarini», *Libellus de supplemento*, 173-174; «Caffarini», *Supplemento*, 115-117; "La vie de la bienheureuse Hélène de Hongrie", par R. Fawtier, *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 33 (1913), 4-23; *Acta Sanctorum*, Nov IV, Bruxelles 1925, 267-276; G. Érszegi, "Delle Beghine in Ungheria ovvero l'insegnamento di un codice di Siena", in *Spiritualità e lettere*, 63-75.

22 Londra, National Gallery, (n. 663); L. Bianchi - D. Giunta, *Iconographia di Santa Caterina da Siena*. Città Nuova 1988, No. 183, 275.

23 I. D. Siggins, *A Harvest of Medieval Preaching: The Sermon Books of Johann Herolt, OP (Discipulus)*. Bloomington (Indiana) 2009.

24 R. C. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence*. Ithaca and London 1980.

25 B. Paton, *Preaching friars and the civic ethos: Siena, 1380 - 1480*, London 1992.

26 M. Montesano, «Supra acqua et supra ad vento». «Superstizioni», malefizie e incantamenta nei predicatori francescani Osservanti (Italia, sec. XV). Roma 1999.

27 Mormando, *The Preacher's Demons*.

28 N. B.-A. Debby, *Renaissance Florence in the rhetoric of two popular preachers: Giovanni Dominici (1356-1419) and Bernardino da Siena (1380-1444)*. Turnhout 2001.

29 L. Bolzoni, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*. Torino 2002.

Muzzarelli,³⁰ James Mixson.³¹ Per Bernardino e i suoi seguaci la predicazione morale e quaresimale fu essenziale, una predicazione che poteva combattere i vizi principali: il lusso, la superstizione, la rilassatezza sessuale, stigmatizzare alcuni nemici come capro espiatorio: streghe, ebrei, omosessuali, e condurre la folla degli ascoltatori ad azioni violente e spettacolari contro questi nemici, come i roghi delle vanità, e alla riforma degli statuti cittadini per stabilire un nuovo ordine morale basato sulle loro prescrizioni.³²

I culti dei santi, fors'anche l'esempio dei santi, non hanno avuto un ruolo preminente in questa serie di azioni. Tra i 422 sermoni registrati di Bernardino solo 32 trattano di santi e sono dispersi tra gli altri sermoni: Bernardino non compose un ciclo *de sanctis*.³³ Tra questi 32 più della metà è dedicata alle persone del Vangelo (9 alla Vergine, 5 agli Apostoli, uno agli Innocenti, uno a S. Stefano e uno a S. Marco), quasi un terzo onora i santi francescani (6 sono dedicati a San Francesco d'Assisi,³⁴ un altro alle sue stigmate,³⁵ due a Santa Chiara, e uno a Sant'Antonio), e ancora ve ne sono alcuni per S. Michele (2), S. Antonio Abate, S. Gregorio, e S. Domenico. Bernardino sottolinea che i santi sono «admirandi sed non imitandi sunt semper in omnibus».³⁶ Nelle sue famose prediche sul Campo di Siena nel 1427 Bernardino condannò gli eccessi nel culto delle reliquie: ridicolizzò la venerazione delle reliquie del latte della Vergine, «tanto numerose che non basterebbero a produrle tutte le vacche di Lombardia».³⁷ Invece di appoggiarsi alla venerazione popolare

30 M. G. Muzzarelli, *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo*. Bologna 2005.

31 J. D. Mixson, *Poverty's Proprietors: Ownership and Mortal Sin at the Origins of the Observant Movement*. Leiden 2009; idem, "Religious Life and Observant Reform in the Fifteenth Century", *History Compass* 11/3 (2013), 201-214; *A Companion to the Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond*. Ed. by J. D. Mixson and Bert Roest, Leiden 2015.

32 Mormando, *The Preacher's Demons*; B. Paton, "'To the fire, to the fire! Let us burn a little incense to God': Bernardino, Preaching Friars and Maleficio in Late Medieval Siena", in *No God Except Me: Orthodoxy and Religious Practice in Europe, 1200-1600*. Ed. C. Zika, Melbourne 1991, 7-36; G. Klaniczay, "The 'Bonfires of the Vanities' and the Mendicants", in *Emotions and Material Culture*. Ed. by G. Jaritz, Wien 2003. 31-60; C. Muessig, "Bernardino da Siena and Observant Preaching as a Vehicle for Religious Transformation", in *A Companion to the Observant Reform*, 191-213.

33 Questi sermoni sono pubblicati nelle *Opera Omnia* di Bernardino da Siena, iussu et auctoritate P. Pacifici, M. Perantoni, A. Sepinski, Firenze - Ad Claras Aquas, 1959-63, vol. VI-VIII, No. 140, 141, 142, 143, 144, 216, 223, 226, 235, 236, 242, 250, 259, 262, 278, 303, 306, 307, 308, 309, 317, 318, 330, 331, 332, 341, 344, 345, 346, 347. Gentile comunicazione del mio collega Ottó Gecser, che ringrazio qui.

34 R. Rusconi, "San Francesco nelle prediche volgari e nei sermoni latini di Bernardino da Siena", in *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano (Siena, 17-20 aprile 1980)*. A cura di D. Maffei e P. Nardi, Siena 1982, 793-810.

35 Bernardino da Siena, *De stigmatibus sacris gloriosi Francisci*, Sermo no. 59, in *Opera Omnia*, vol. V., Firenze - Ad Claras Aquas, 1956, 204-230.

36 D. Solvi, "Il culto dei santi nella proposta socio-religiosa dell'Osservanza." In *I frati Osservanti e la società in Italia nel secolo XV. Atti del XL Convegno internazionale di studi francescani, Assisi - Perugia, 11-13 ottobre 2012*. Spoleto 2013, 150.

37 Ibid. 147; Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*. A cura di C. Delcorno, 2 voll., Milano 1989, 707 e 809.

dei santi, Bernardino ha piuttosto investito nell'invenzione di una nuova devozione, l'adorazione del Nome di Gesù, le lettere IHS dipinte sulla sua famosa Tavoletta, che alzava per accompagnare le sue prediche, come si vede nel famoso dipinto di Sano di Pietro sul Campo di Siena (fig. 3). La Tavoletta fu usata anche come se fosse una reliquia, per gli esorcismi. I nemici di Bernardino, come il frate Agostiniano Andrea Biglia, l'accusarono di idolatria e magia e Bernardino fu due volte convocato dal papa per difendersi da queste accuse.³⁸

Il culto dei santi fece comunque un ritorno trionfale nella spiritualità osservante con la morte di Bernardino nel 1444, rispettato negli ultimi anni della sua vita già come santo. Come nel caso dei grandi santi del Duecento, un gran numero di miracoli si verificarono intorno al suo corpo a l'Aquila e i suoi compagni cominciarono a raccogliere le testimonianze per iniziare il processo. Giovanni da Capestrano, il suo più prossimo confratello, prende l'organizzazione in mano.³⁹ Si informa presso i canonisti sul procedimento e negli anni successivi rimane il motore instancabile del processo. La sua presenza continua e insistente durante la raccolta delle testimonianze sui miracoli è illustrata da una storia narrata dal suo biografo Nicola da Fara. A proposito di un episodio di risurrezione dalla morte, incluso nelle testimonianze, Nicola racconta che «vir quidam, quem magna dignitas decorabat» espresse dei dubbi sul fatto che la persona resuscitata fosse veramente morta: allora Giovanni da Capestrano l'accusò di blasfemia e «tutto arrabbiato» minacciò quest'uomo di una punizione imminente di Dio, che veramente non si fece attendere, dal momento che l'uomo morì in conseguenza di una caduta da cavallo.⁴⁰ L'altro biografo di Giovanni, Cristoforo Varese, narra di come il Capestranese intervenne anche sul culto nascente di un confratello laico morto da poco il beato Tommaso da Firenze, sulla tomba del quale cominciarono a verificarsi dei miracoli, nello stesso periodo di quelli di Bernardino a l'Aquila. Giovanni si recò al sepolcro di Tommaso e gli parlò così: «Beato Tommaso, in vita sei sempre stato obbediente e non hai mai contravvenuto ai tuoi superiori, adesso dunque sotto il vincolo di obbedienza ti ordino di astenerti dal compiere miracoli, per non impedire la canonizzazione del beato Bernardino.» E Tommaso cessò di fare miracoli.⁴¹

38 B. De Gaiffier, "La mémoire d'André Biglia sur la prédication de Saint Bernardin de Sienne", *Analecta Bollandiana* 53 (1935), 308-358; L. McAodha, "The Holy Name of Jesus in the Preaching of Bernardino of Siena", *Franciscan Studies* 29 (1969), 37-65.

39 Su Giovanni da Capestrano cfr. J. Hofer, *Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche*. 2. Ed. rev. da O. Bonmann, Heidelberg 1964-65, voll I-II.

40 *Vita clarissimi viri fratris Johannis de Capistrano per fratrem Nicolaum de Fara socium eiusdem*, In *Acta Sanctorum* Oct X, 463; Hofer, *Johannes Kapistran*, I, 315.

41 *Vita s. Johannis a Capistrano scripta a fr. Christophoro a Varisio*. In *Acta Sanctorum* Oct X, 510; cito la traduzione di A. Bartolomei Romagnoli, "Osservanza francescana e disciplina del culto dei santi. Modelli di perfezione e strategie di riforma nell'opera di Giovanni da Capestrano", in *Ideali di perfezione ed esperienze di riforma in S. Giovanni da Capestrano. Atti del IV Convegno storico internazionale, Capestrano, 1-2 dicembre 2001*. A cura di E. Pasztor, Capestrano 2002, 128.

Fu naturalmente Giovanni da Capestrano a redigere la biografia di Bernardino per la canonizzazione (BHL 1190) nel 1449, dove sottolineò il carattere esemplare della sua santità: la sua dottrina vera e la sua vita sincera.⁴²

Conosciamo l'enorme documentazione di questo processo dagli studi e dall'edizione di Letizia Pellegrini.⁴³ Tre indagini furono organizzate (negli anni 1445, 1447 e 1449), con 600 registrazioni di 473 miracoli, 163 dei quali presi in considerazione negli atti processuali. In poco tempo l'obiettivo fu raggiunto: il giorno di Pentecoste dell'anno giubilare del 1450 Bernardino fu canonizzato.

Letizia Pellegrini sottolinea che la concessione, da parte di Eugenio IV, di aprire il processo di canonizzazione per l'apostolo defunto degli Osservanti segna anche, di fatto, un nuovo avvio della «fabbrica dei santi» in Vaticano, la cui attività era ferma da più di 25 anni (l'ultima canonizzazione era stata la terza canonizzazione di Brigida, nel 1419, da parte di Martino V).⁴⁴ Peraltro, sin dall'inizio del processo di Bernardino, torna di attualità il vecchio processo per l'eremita agostiniano Nicola da Tolentino (†1305), la cui indagine *in partibus* si era svolta tra il 1325 e il 1328, ma era rimasta senza conclusione fino a quel giorno. Ora, anche grazie all'appoggio degli Osservanti di quell'ordine, nel 1446 la canonizzazione di Nicola fu promulgata da Eugenio IV.⁴⁵

La canonizzazione di Bernardino nel 1450 elettrizza anche i grandi rivali dei francescani, i Frati Predicatori: un anno più tardi, nel 1451, riescono a ottenere da Nicola V l'apertura dell'indagine sulla santità del loro predicatore più carismatico, Vincent Ferrer (1350-1419). Questo frate domenicano di Valencia, il culto «interno» del quale fu propagato dagli Osservanti domenicani, come Johannes

42 A. Bartolomei Romagnoli, "L'immagine di Bernardino da Siena negli scritti degli Osservanti", in *Biografia e agiografia di San Giacomo della Marca. Atti del Convegno Internazionale di studi, Monteprandone, 29 novembre 2008*. A cura di F. Serpico, Monteprandone - Firenze, 2009, 1-21; D. Solvi, "Agiografi e agiografie dell'Osservanza minoritica cismondana", *ibid.*, 107-123; cfr. *idem*, "«Otium in negotio et negotium in otio». Predicazione e santità nell'agiografia osservante", in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII-XV). Atti del Convegno Internazionale di studi, Monteprandone, 24-25 novembre 2006*. A cura di F. Serpico, Firenze 2007, 67-70. Le vite quattrocentesche di S. Bernardino da Siena saranno editate e tradotte da A. Bartolomei Romagnoli e D. Solvi. Finora è uscito solo il vol. 2: D. Solvi, *L'agiografia su Bernardino santo (1450-1460)*. Quaderni di «Hagiographica» 12, Firenze 2014.

43 *Il processo di canonizzazione di Bernardino da Siena (1445-1450)*. A cura di L. Pellegrini, Grottaferrata 2009 (Analecta Franciscana XVI, Nova series, Documenta et studia 4); cf. C. Piana, "I processi di canonizzazione su la vita di san Bernardino da Siena", *Archivum Franciscanum Historicum* 44 (1951), 87-160, 383-435.

44 L. Pellegrini, "La sainteté au XV^e siècle entre procès et droit canonique : avant et après Bernardin de Sienne", in *Procès de canonisation au Moyen Âge: aspects juridiques et religieux*. Sous la dir. de G. Klaniczay, Collection de l'École française de Rome 340, Rome 2004, 309-326; per la «fabbrica dei santi» cfr. A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma 1981; J.-C. Schmitt, "La fabrique des saints", *Annales E.S.C.* 39 (1984), 286-300.

45 *Il processo per la canonizzazione di san Nicola da Tolentino*. A cura di N. Occhioni, Roma 1984; D. Lett, *Un procès de canonisation au Moyen Âge: Essai d'histoire sociale*. Nicolas de Tolentino, 1325. Paris 2008.

Nider, nel suo *Formicarius* (1435-37),⁴⁶ fu canonizzato con la stessa velocità di Bernardino: nel 1455, da Callisto III.⁴⁷

Il caso successivo viene di nuovo dal lato dei francescani: un'investigazione sulla santità di Rosa da Viterbo, una terziaria francescana protagonista di profezie famose, morta nel 1251, che aveva, come Nicola da Tolentino, un processo ancora sospeso. Nel 1456-57 Callisto III riprese e concluse il suo processo, senza che venisse promulgata ufficialmente la canonizzazione e – caso unico nella Chiesa cattolica – senza che questo impedisse canonicamente la venerazione pubblica e universale di Rosa da Viterbo come «santa Rosa».⁴⁸

Nel contesto di questi nuovi culti anche la venerazione di San Bernardino continua a crescere. Dopo la canonizzazione, Giovanni da Capestrano continua a stimolare e documentare i suoi miracoli di guarigione. Prendendo con sé le reliquie di Bernardino durante la sua campagna di predicazione oltre le Alpi nel 1451-54, Giovanni operò regolarmente guarigioni attraverso di esse, nel nome di S. Bernardino. Un confratello, Corrado di Freyenstadt, documenta queste guarigioni: il suo *Liber miraculorum sancti Bernardini* contiene 2517 miracoli.⁴⁹ Ma gli stessi miracoli furono più tardi considerati piuttosto come miracoli fatti da lui in associazione con Bernardino.

Bernardino occupa anche un ruolo centrale nella predicazione di Giovanni, per il quale, del resto, l'importanza dei sermoni per i santi rimane in secondo piano come presso il suo maestro. Dietro la Vergine cui sono dedicati 17 sermoni, il «protagonista» in questo gruppo è ora Bernardino con 6 sermoni, seguito da S. Pietro e Maria Maddalena, con 3 prediche rispettivamente, Giovanni Battista, Chiara d'Assisi, Ludovico d'Angiò con 2, S. Francesco e S. Domenico con una sola predica ciascuno.⁵⁰ Il culto del nuovo santo è promosso anche dal fatto che le

46 Johannes Nider, *Formicarius*. IV. 9. Ristampato con il titolo: *De visionibus ac revelationibus*. Helmstedt 1692, 486. Su Nider si veda W. Tschacher, *Der Formicarius des Johannes Nider von 1437. Studien zu den Anfängen der europäischen Hexenverfolgungen im Spätmittelalter*. Aachen 2000; Bailey, *Battling Demons*, 91-118; G. Klaniczay, „The Process of Trance, Heavenly and Diabolic Apparitions in Johannes Nider's *Formicarius*“, in *Procession, Performance, Liturgy, and Ritual*. Ed. N. van Deusen, Ottawa 2007, 203-258.

47 T. Wetzstein, *Heilige vor Gericht: Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter*. Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 28, Köln, Weimar, Wien 2004, 382-383, 530; L. Smoller, *The Saint and the Chopped-Up Baby: The Cult of Vincent Ferrer and the Religious Life of Late Medieval and Early Modern Europe*. Ithaca and London 2014, 16-84.

48 Wetzstein, *Heilige vor Gericht*, 377-378, 529.

49 F. Delorme, „Ex Libro miraculorum SS. Bernardini Senensis et Ioannis a Capistrano auctore Fr. Conrado de Freyenstat“, *Archivum Franciscanum Historicum* 11 (1918), 399-441; P. H. Jansen, „Un exemple de sainteté thaumaturgique à la fin du Moyen Age: les miracles de Saint Bernardin de Sienne“, *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen âge – temps modernes* 96 (1984), 129-151.

50 L. Łuszczki, *De sermonibus s. Johannis a Capistrano. Studium historico-criticum*. Romae 1961; Bartolomei Romagnoli, „Osservanza francescana e disciplina del culto dei santi“, 134-135.

nuove fondazioni degli Osservanti in Polonia riceveranno il nome di Bernardino.⁵¹ Infine, quando avvenne l'ultimo episodio glorioso della vita di Giovanni, il suo miracoloso intervento nella battaglia di Belgrado, secondo il resoconto di Giovanni Tagliacozzo, il prodigio dei raggi abbaglianti che accecarono il nemico fu attribuito ancora agli standardi con Bernardino e con il Nome di Gesù (e agli altri standardi con Francesco, Antonio, Ludovico – cioè i santi francescani – e naturalmente alla croce dei crocesignati e all'immagine di Gesù).⁵² (L'immagine della battaglia, dipinta nella chiesa dei francescani osservanti in Olomouc verso il 1461, riproduce fedelmente questi aspetti della vittoria miracolosa – Fig. 4.⁵³)

Giovanni da Capestrano, come sappiamo, era il prossimo grande candidato degli Osservanti per la santità. Il «santo vivo» fu già seguito con questa attenzione dai confratelli durante la sua campagna attraverso l'Europa centrale. Le sue prediche furono spesso accompagnate da miracoli – esorcismi, profezie, azioni sulle forze e gli animali della natura, miracoli di punizione.⁵⁴ La vittoria miracolosa di Belgrado e la sua morte poco dopo a Újlak (Ilok) nell'ottobre 1456, lo resero un candidato eminente per un nuovo processo di canonizzazione.

L'esplosione del suo culto avvenne immediatamente dopo la sua morte, promossa dal signore di Újlak, Nicola, dai frati francescani del convento degli Osservanti di Újlak e dalla direzione centrale della provincia ungherese, nonché dalla borghesia di questa città in ascesa. Della prima fase del culto nascente, tra 1458 e 1461, ci sono rimasti tre elenchi di miracoli: la raccolta preparata dalle autorità municipali di Újlak,⁵⁵ l'elenco costituito dai miracoli registrati dal frate Giovanni di Geszt, che visse nel convento di Újlak, e un terzo elenco di miracoli selezionati

51 J. Kłoczowski, "L'Observance en Europe centro-orientale au XV^e siècle", in *Il rinnovamento del francescanesimo: l'Osservanza. Atti del XI Convegno internazionale di studi francescani, Assisi 20-22 ottobre* – Perugia 1985, 171-191; M. Derwich, «Foyers de diffusion de l'Observance en Pologne et Lituanie dans la seconde moitié du XV^e siècle», in *Identités franciscaines à l'âge des réformes. Sous la dir. de F. Meyer – L. Viallet, Clermont-Ferrand 2005*, 275-283; L. Viallet, *Le sens de l'observance. Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (vers 1450 – vers 1520)*. Vita regularis 57. Berlin 2014, 34.

52 L. Lemmens, *Victoriae mirabilis divinitus de Turcis habitae, duce V. B. Patre Ioanne de Capistrano series descripta per fr. Ioannem de Tagliacotio*. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1906; R. Lechat, "Lettres de Jean de Tagliacozzo sur le siège de Belgrade et la mort de S. Jean de Capistran", *Analecta Bollandiana* 39 (1921), 139-151; Solvi, "Il culto dei santi," 137-141.

53 I. Hlobil, "Bernardinské symboly Iména Ježiš v českých zemích šířené Janem Kapistránem" [Simboli bernardiniani del Nome di Gesù propagati in Boemia da Giovanni da Capestrano], *Umění* 44 (1931), 223-234.

54 G. Klaniczay, "Kapisztrán és a ferences obszervancia csoda-felfogása," [Giovanni da Capestrano e il concetto dei miracoli nell'Osservanza francescana], in *Európa védelmében. Kapisztrán Szent János és a nándorfehérvári diadal emlékezete* [Nella difesa dell'Europa. San Giovanni da Capestrano e la memoria del trionfo di Belgrado]. A cura di P. Kálmán – L. Veszprémy, Budapest 2013, 72-81.

55 I. Mažuran: *Čudesá Ivana Kapistrana. Miracula Ioannis Capistrano. Ilok. A.D.- 146*. Fontes historiam Essekini et Slavinae spectantes 4, Osijek 1972; cfr. E. Fügedi, "Kapisztránói János csodái. A jegyzőkönyvek társadalomtörténeti tanulsága" [I miracoli di Giovanni da Capestrano. Gli insegnamenti dei protocolli sulla storia sociale], in idem, *Kolduló barátok, polgárok, nemesek. Tanulmányok a magyar középkorról* [Fratelli mendicanti, cittadini e nobili. Studi sul medioevo ungherese]. Budapest 1981, 7-56.

da quest'ultimo, completato da una serie di miracoli registrati personalmente dal frate Pietro di Sopron, rappresentante del vicario della provincia osservante in Ungheria, Francesco de Varsány. Nel complesso i miracoli sono oltre 500.⁵⁶ La monografia di Stanko Andrić⁵⁷ ha fatto un'eccellente analisi di questa campagna per iniziare il processo, in cui fu coinvolta la quarta «colonna» degli Osservanti, Giacomo della Marca (che era stato in Ungheria per parecchi mesi nel 1457).⁵⁸ Tagliacozzo, anche lui un ospite frequente in Ungheria in quei tempi, riferendosi a Giovanni di Capestrano scrisse nel 1460: «Speramo presto serrà canonizzato et la sua vita serrà autenticamente divulgata et predicata».⁵⁹

La campagna per la canonizzazione di Giovanni di Capestrano, malgrado il carisma del personaggio e la popolarità del suo santuario, e malgrado il vigore dei francescani osservanti nella promozione della sua causa, fu prolungata per più di due secoli. Dopo un secondo tentativo attorno al 1520, in occasione del quale si raccolse una documentazione ancora più complessa della sua santità e dei suoi miracoli, e dopo una terza ripresa del *negotium* nel 1625, Giovanni da Capestrano fu infine canonizzato nel 1690, un risultato comunicato solo nel 1724.⁶⁰

Al posto del Capestrano, nel 1461, il papa senese Pio II (Enea Silvio Piccolomini) decise in favore della canonizzazione della santa principale degli Osservanti domenicani, Caterina da Siena.⁶¹ I francescani, però, ne rifiutarono il culto immediatamente. Per celebrarne la messa festiva dopo la canonizzazione a Roma, in Santa Maria Sopra Minerva, fu incaricato un vescovo francescano, Roberto Caracciolo da Lecce. Predicatore famoso del suo tempo, Roberto fu per molti anni osservante, era stato già lui a tenere il discorso festivo nell'occasione della canonizzazione di Bernardino da Siena, ma negli anni 1450 era diventato conventuale.⁶² Ad ogni modo, l'opposizione francescana alla stigmatizzata domenicana a quel punto fu altrettanto forte per entrambi i due rami dell'ordine. La messa festiva di Roberto fece scandalo perché mise in dubbio l'autenticità delle stimmate di

56 Una trascrizione di vari codici manoscritti esiste nella Biblioteca Franciscana di Budapest: *Testimonia miraculorum a Sancto Ioanne a Capistrano in vita et post mortem eius patratum*. Conscriptis P. Ferdinandus Kaizer, 1940; cfr. F. Banfi, "Le fonti per la storia di S. Giovanni da Capestrano", *Studi Francescani* 53 (1956), 299-344.

57 S. Andrić, *The Miracles of St. John Capistran*. Budapest 2000.

58 Andrić, *The Miracles*, 85-86; G. Galamb, "'In ultimis christianorum finibus' Due osservanti italiani nell'Europa Centrale e nell'area balcanica", in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa*, 11-28; idem, "Sainthood and Propaganda of Mendicant Orders: The case of the *Dialogus contra fraticellos* of James of the Marches", in *Promoting the Saints: Cults and Their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period; Essays in Honor of Gábor Klaniczay for his 60th Birthday*. Ed. by O. Gecser et al., Budapest - New York 2011, 245-260.

59 G. B. Festa, "Cinque lettere intorno alla vita e alla morte di S. Giovanni da Capestrano", *Bullettino della Regia Deputazione abruzzese di storia patria*, serie 3ª II/3 (1911), 37.

60 Andrić, *The Miracles*, 153-166.

61 L. Cinelli, "La canonizzazione di Caterina da Siena: la santa nello specchio dei Frati Predicatori", in *Virgo digna coelo*, 119-152.

62 S. Bastanzio, *Fra Roberto Caracciolo da Lecce, predicatore del secolo XV*. Isola del Liri 1947; O. Visani, "Un imitatore di Bernardino da Siena: Roberto Caracciolo", *Rinascimento* 21 (1981), 213-228; eadem, "Roberto Caracciolo e i sermonari del secondo Quattrocento", *Franciscana* 1 (1999), 275-317.

Caterina, le quali secondo lui erano solo «quel dolore che soffrì, senza segni, nel suo ratto estatico. E se vogliamo intendere quel dolore col nome di stimmate, tuttavia in esso non sono contenute né incluse le condizioni miracolose delle stimmate di san Francesco.»⁶³

Questa attitudine razionalista e critica per i fenomeni estatici, e soprattutto per tali manifestazioni della religiosità femminile, fu caratteristico dei primi decenni dell'Osservanza francescana: si potrebbe trovarne le espressioni già nei sermoni di Bernardino da Siena e Giovanni da Capestrano. Il primo sottolineò che i santi «admirandi sed non imitandi sunt semper in omnibus». Il secondo, nella sua *Vita Bernardini*, ne fa un modello di santità che è l'opposto del modello delle estatiche femminili, si distingue per una *discretio*, un senso di misura che non si serve delle risorse ambigue del «parlare ispirato». In una lettera al «popolo» dell'Aquila, con una critica diretta contro Roberto da Lecce, Giovanni scrisse: «Vui avete udito predicare San Bernardino, Frate Alberto de Sarteano, Frate Jacopo della Marca e multi altri predicatori, non però li avete veduti stare rapti e con tante altre ipocrisie, che basteria oramai che fuxero doventate simie.»⁶⁴

Quando dieci anni più tardi un francescano diventò il nuovo papa, Sisto IV (Francesco da Savona/della Rovere), il conflitto sulle stimmate di S. Caterina da Siena peggiorò rapidamente. Nella bolla *Spectat ad Romani* del settembre 1472, il papa proibì la rappresentazione di S. Caterina «cum stigmatibus Christi» «ad instar beati Francisci» e persino la menzione delle stigmate nei sermoni, e iniziò una disputa tra i due ordini mendicanti che durò per 150 anni.⁶⁵

Il papato di Sisto IV fu anche un periodo di un rinnovato investimento nei culti dei santi francescani. Un nuovo tentativo dei frati osservanti di iniziare un culto fu legato all'azione veemente del nuovo predicatore carismatico dell'ordine, Bernardino Tomitano da Feltre, l'apostolo dei «monti di pietà», e gran riformatore della moralità della civiltà urbana.⁶⁶ Nel 1475 ci furono in parte le sue prediche dietro l'esplosione delle accuse scandalose di omicidio rituale a Trento.⁶⁷ Qui un gruppo di 15 ebrei fu accusato di aver ucciso un fanciullo di nome Simone, che era scomparso il giovedì santo di quell'anno, e il cui cadavere fu scoperto vicino alle case di uno di questi ebrei la domenica di Pasqua. I francescani iniziarono immediatamente a propagare la venerazione di Simonino come martire della fede e in

63 Cappelluti, "S. Caterina da Siena", 505.

64 Z. Zafarana, "Bernardino nella storia della predicazione popolare", in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo. Atti del XVI Convegno Internazionale di studi*. Todi, Accademia Tudertina, 9-12 ottobre 1975. Todi 1976, 41-70, esp. 43; Bartolomei Romagnoli, "Osservanza francescana e disciplina del culto dei santi", 140; eadem, "La disputa sulle stigmate", 425; Solvi, "Il culto dei santi", 150.

65 *Codice diplomatico della Verna e delle SS. Stimmate di S. Francesco d'Assisi nel VII° centenario del gran prodigio*. A cura di S. Mencherini, Firenze 1924, 109-111, 117-123; Giunta, "La questione delle stimmate", 320-324; Bartolomei Romagnoli, "La disputa sulle stigmate", 426-430.

66 Muzzarelli, *Pescatori di uomini*, 193-266.

67 R. Po-Chia Hsia, *Trent 1475. Stories of a Ritual Murder Trial*. New Haven and London 1992; T. Calì, *La leggenda dell'ebreo assassino. Percorsi di un racconto antiebraico dal medioevo ad oggi*. Roma 2007.

questa aggressione contro gli ebrei (già stigmatizzati in vari modi nelle prediche sull'usura di Bernardino di Feltre e i suoi confratelli Bernardino Busti⁶⁸ e Michele Carcano⁶⁹) si vede la strumentalizzazione del culto dei santi. Il culto nascente di Simonino emerge allora non in base alle testimonianze dei miracolati ma attraverso le confessioni sotto tortura degli ebrei accusati. Il legato di Sisto IV che partecipò al processo si esprime apertamente contro l'infondata accusa, e il papa proibì di conseguenza di onorare Simonino da Trento come beato. Il suo culto, tuttavia, continuò con il sostegno del vescovo di Trento in modo non ufficiale.⁷⁰

Invece di falsi martiri il papa decise allora di elevare nel 1481 agli altari il gruppo dei veri martiri dei Frati Minori, Berardo di Carbio, e i suoi compagni Piero, Otho, Accursio e Adjuto, uccisi per la loro fede nel 1220 in Marocco, autorizzando i frati a celebrare la loro festa, senza però un processo formale di canonizzazione.⁷¹ Gli Osservanti continuarono ancora a promuovere il caso di Giovanni da Capestrano in quegli anni, ma una proposizione alternativa da parte dei Conventuali vi oppose Bonaventura di Bagnoregio, il grande ministro generale duecentesco dell'ordine, e Sisto IV, lui stesso conventuale, fu più favorevole a questa proposta, accolta infine dagli Osservanti.⁷²

A questo punto dovrei sospendere la rassegna dei nuovi culti iniziati dagli Osservanti francescani e la loro rivalità in questo campo con i conventuali o gli Osservanti domenicani. Per concludere, vorrei ritornare al soggetto della predicazione sui santi che mostra il culto dei santi «in azione», e anche il senso che gli Osservanti ne hanno dato.

Non dovrebbe essere mio compito ora fare un'analisi dei sermoni dei santi dei due grandi predicatori, Pelbárt Temesvári e Osvát Laskai, con cui ho cominciato la mia comunicazione. Nel convegno presente ci sono persone molto più competenti di me per questo lavoro: Edit Madas, l'autorità ungherese per gli studi

68 R. Rusconi, "La predicazione francescana sulla penitenza alla fine del Quattrocento nel 'Rosarium sermonum' di Bernardino Busti", *Storia Patavina* 22 (1975), 68-95; F. Conti, "Preachers and Confessors against 'Superstitions'. Bernardino Busti and Sermon 16 of His *Rosarium Sermonum*", *Magic, Ritual & Witchcraft*, 6 (2011), 62-91.

69 R. Rusconi, "Michele Carcano da Milano e le caratteristiche della sua predicazione", *Picenum Seraphicum* 10 (1973), 209 ff.

70 G. B. De' Giudici, *Apologia Iudeorum. Invectiva contra Platinam. Propaganda antiebraica e polemiche di Curia durante il pontificato di Sisto IV (1471-1486)*. A cura di D. Quagliani, Roma 1987; A. Esposito, "Il culto del «beato» Simonino e la sua prima diffusione in Italia", in *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486). Atti del Convegno promosso dalla Biblioteca Comunale di Trento (2-6 ottobre 1989)*. A cura di I. Rogger e M. Bellabarba, Bologna 1992, 429-443.

71 I. Heullant-Donat, "Franciscains, martyrs et « mission » aux XIII^e et XIV^e siècles", in *Von Blutzügen zum Glaubenszeugen. Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel*. Hrsg. v. G. Blennemann – Klaus Herbers, Stuttgart 2014, 179-194.

72 S. da Campagnola, "Le vicende della canonizzazione di S. Bonaventura", in *San Bernardino francescano*. (Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale. Convegni 14.) Todi 1967, 211-255; L. Di Fonzo OFM Conv., "Il processo di canonizzazione di S. Bonaventura da Bagnoregio O. Min. (1474-82)", *Miscellanea Franciscana* 75 (1975), 227-289; R. C. Finucane, *Contested Canonizations: The Last Medieval Saints, 1482-1523*. Washington DC. 2011, 33-70.

sui sermoni,⁷³ o i membri del gruppo di ricerca all'Università Eötvös Loránd, creato da Ildikó Bárczy,⁷⁴ che sta lavorando da decenni su questi sermoni e che ora stanno portando avanti il lavoro per riunire tutti questi sermoni in linea con la direzione di Beatrix Romhányi.⁷⁵ Vorrei solo offrire un'osservazione generale.

La minore importanza per gli Osservanti francescani dei sermoni sui santi nella prima metà del Quattrocento è cambiata dopo l'ascesa del culto di San Bernardino e il loro investimento sui culti dei santi in generale. Il protagonista in questo campo fu Roberto Caracciolo da Lecce, già Osservante, ma diventato più tardi Conventuale. La sua raccolta *Sermones de laudibus sanctorum* pubblicata nel 1489 divenne uno dei più popolari modelli del genere.⁷⁶ Daniele Solvi ha recentemente offerto un'analisi in base alla quale dimostra come l'ordine gerarchico dei 71 sermoni di Roberto Caracciolo contribuì a un ripensamento del santorale, disponendo i sermoni sui santi non secondo il ciclo liturgico, ma secondo un ordinamento tematico che rispecchia l'ideale articolazione della corte celeste.⁷⁷

La ripartizione di questa ampia collezione di sermoni, nello stesso tempo, rispecchia le preferenze dei «padri fondatori» Bernardino da Siena e Giovanni da Capestrano. Un terzo sono dedicati alle tre persone della Trinità e alla Vergine (con uno sugli angeli), un altro terzo ad apostoli ed evangelisti, e un terzo, infine, a martiri, dottori, monaci, vescovi, religiosi, vergini, con particolare attenzione ai santi francescani e domenicani. La griglia di Roberto potrebbe essere confrontata con le altre grandi collezioni di sermoni sui santi nell'Osservanza: quella del frate fiammingo Hendrik Herp⁷⁸ (che produsse 52 sermoni sui santi tra il 1450 e il 1470) o del frate francese Olivier Maillard, vicario degli Osservanti oltramontani (che ne scrisse una cinquantina).⁷⁹

Ma il confronto più interessante per noi sarebbe con i nostri due grandi predicatori osservanti, Pelbárt Temesvári e Osvát Laskai. Già uno sguardo sul volume dei sermonari ci dà una testimonianza sorprendente. I 221 *Sermones de sanctis* di Pelbárt e i 122 di Osváld mostrano gli Osservanti ungheresi più legati al culto dei

73 E. Madas, "Les auteurs classiques mentionnés et cités dans les sermonnaires de la Hongrie du Moyen Âge", in *L'eredità classica in Italia e Ungheria fra tardo Medioevo e primo Rinascimento. Atti dell'XI Convegno italo-ungherese, Venezia, Fondazione Giorgio Cini, 9-11 novembre 1998*. A cura di S. Graciotti e A. Di Francesco, Roma 2001, 119-132; eadem, "Les ordres mendiants en Hongrie et la littérature médiévale en langue vernaculaire (XIIIe-XVe siècle)", in *Entre stabilité et itinérance. Livres et culture des ordres mendiants*. Sous la dir. de N. Bériou, M. Morard et D. Nebbiai, Turnhout 2014 (Bibliologia 37), 367-373.

74 I. Bárczy, "Les citations de l'antiquité classique dans les sermons d'Osváld Laskai", in *L'eredità classica*, 133-138; eadem, *Ars compilandi*; eadem, "La diversité thématique dans les prédications de Pelbart de Temesvár" *Archivum Franciscanum Historicum* 100 (2007), 251-310.

75 <http://sermones.elte.hu>

76 Per Roberto Caracciolo cfr. no. 62; i suoi *Sermones de laudibus sanctorum*, pubblicati a Venezia, sono accessibili su internet: http://www.europeana.eu/portal/record/9200376/BibliographicResource_3000100259955.html.

77 Solvi, "Il culto dei santi", 161-162.

78 B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism*. New York 2012, 130-131.

79 *Oeuvres françaises d'Olivier Maillard. Sermons et poésies*. Éd. par Arthur Le Moyne de La Borderie, Nantes 1877.

santi, come «medium» per divulgare il loro messaggio, rispetto ai loro confratelli che operano in altre parti d'Europa. Questa differenza risulta ancora più accentuata se prendiamo in considerazione i rapporti interni delle collezioni. Mentre i sermoni di Osvaldo corrispondono grosso modo alla ripartizione che abbiamo visto presso Roberto Caracciolo,⁸⁰ un terzo dedicato alle feste del Cristo e della Vergine, un terzo agli apostoli ed evangelisti, e un terzo a tutti gli altri santi;⁸¹ nella collezione di Pelbárt, invece, la prima categoria rappresenta meno di un quarto (49), la seconda – apostoli ed evangelisti – è più consistente, ma sempre inferiore ad un terzo del totale (61), si trovano 9 sermoni su temi generali legati alla liturgia (commemorazione dei defunti, dedizione della chiesa, etc.) e i santi, infine, ricevono 75 sermoni individuali e ancora 28 sermoni collettivi – quasi la metà dell'intera collezione.⁸²

La ripartizione interna tra le varie categorie di santi ha anche due caratteristiche originali presso ambedue i frati ungheresi. L'una, ben nota agli studiosi ungheresi, è l'attenzione speciale dedicata ai «santi ungheresi» (i re Stefano e Ladislao, il principe Emerico, Santa Elisabetta, i vescovi Gerardo e Adalberto, e anche San Martino, considerato 'nostro' per esser nato in Pannonia). Questi sermoni sono preziosi anche per i loro messaggi politici attualizzanti e per il fatto che ci danno testimonianza di come questi frati dotti usassero le leggende e le cronache ungheresi per il loro lavoro.⁸³

L'altra caratteristica è una piccola sorpresa. Mentre Roberto Caracciolo dedica uno spazio uguale ai santi francescani (Francesco e le stimmate, Ludovico, Antonio, Bernardino) e domenicani (Domenico, Pietro Martire, Tommaso, Vincenzo Ferrer, Caterina da Siena) questi ultimi sono totalmente assenti dalla collezione di Osvaldo (che ha 9 sermoni sui santi francescani), e Pelbárt ne dedica uno soltanto a Pietro Martire, mentre celebra i santi francescani con 14 sermoni. Sappiamo molto meno delle animosità tra francescani e domenicani in Ungheria che in Italia, ma le relazioni tra i due Ordini, secondo questi sermonari, non dovevano essere molto amichevoli, nemmeno in Ungheria. D'altro canto, il culto dei santi assume qui, presso gli Osservanti francescani ungheresi, una notevole rilevanza.

80 C. Radó, „Roberto Caracciolo prédikációs működésének magyarországi vonatkozásai.” [Riferimenti ungheresi dell'attività di predicatore di Roberto Caracciolo], http://sermones.elte.hu/page/369_tan_plaus_rcili.pdf

81 http://sermones.elte.hu/szovegkiadasok/latinul/laskaiosvat/index.php?file=os_index

82 http://sermones.elte.hu/pelbart/index.php?file=ph_index; http://sermones.elte.hu/pelbart/index.php?file=pa_index

83 J. Szűcs, „Die oppositionelle Strömung der Franziskaner im Hintergrund des Bauernkrieges und der Reformation in Ungarn”, *Études historiques hongroises* 1985, Budapest 1985, 502-512; Kertész, „Two Hungarian Friars Minor,” 63-78.

Un agiografo osservante alla crociata (Belgrado, 1456)

DANIELE SOLVI
Seconda Università di Napoli



Il 4 luglio 1456 il sultano Mehmed II, reduce dalla trionfale presa di Costantinopoli, raggiunge con imponenti forze e armamenti la città di Belgrado, solida roccaforte alla confluenza del Danubio e della Sava, e la cinge d'assedio, sicuro di averne rapidamente ragione e potersi così aprire la strada verso il cuore dell'Ungheria. Nell'inerzia del re Ladislao e dei baroni, la difesa viene assunta in prima persona dal voivoda di Transilvania János Hunyadi, veterano delle guerre contro i turchi nei Balcani, e dall'anziano frate Osservante Giovanni da Capestrano, attivissimo predicatore della crociata. Le truppe raccogliatrici e inesperte, ciecamente fedeli al Capestrano, col supporto dei cavalieri e mercenari di Hunyadi e della piccola guarnigione del castello, al comando del cognato Mihály Szilágyi, ottengono il 22 luglio un insperato successo, costringendo i turchi a una precipitosa ritirata. Il fatto ebbe immediata risonanza in tutta la Cristianità e, sebbene la speranza di una riconquista dei Balcani si rivelasse ben presto illusoria, di fatto segnò, per qualche decennio, una battuta d'arresto nell'espansione turca a Occidente. Ancor più forte fu il suo ruolo sulla memoria collettiva: Belgrado costituì, fino almeno all'assedio di Vienna, un importante precedente storico, e la quasi contestuale scomparsa, a poche settimane dalla vittoria, degli stessi Hunyadi (11 agosto) e Capestrano (23 ottobre), circondò i due protagonisti della battaglia di un alone eroico che contribuì non poco alla loro – metaforica o letterale – santificazione.

L'assedio di Belgrado ha da sempre un posto di rilievo nella storia politico-militare dei Balcani, e non sono mancati, più recentemente, approcci storiografici originali, che ne hanno evidenziato il significato alla luce delle complesse dinamiche sociali del multietnico e multireligioso regno d'Ungheria o all'interno dell'evoluzione quattrocentesca del concetto e della prassi della crociata.¹ Esso costituisce anche un capitolo fondamentale nella biografia di Giovanni da Capestrano,

1 I. M. Damian, *Ioan de Capestrano si Cruciada Târzie*. Cluj-Napoca 2011; B. Weber, *Lutter contre les Turcs. Les formes nouvelles de la croisade pontificale au XV^e siècle*. Rome 2014. A questi studi rinvio per la bibliografia precedente.

come testimonia il classico volume di Johannes Hofer.² Nella sua impostazione, simpatizzante ma non acritica, l'interesse primario per l'accertamento dei fatti si accompagna a un ponderato giudizio – dopo le polemiche e le versioni contrastanti sorte già all'indomani della battaglia – circa le diverse responsabilità dei singoli attori della vicenda. Entrambe le operazioni storiografiche poggiano sulla rigorosa valutazione dell'attendibilità delle fonti, sulla base di una lettura a tutto campo, che tiene presenti ragioni strategico-militari, politiche, sociali e persino psicologiche.³ Di fatto Hofer, pur attingendo a una pluralità di testimonianze (tra cui spiccano le lettere dello stesso Giovanni da Capestrano a Callisto III) non si fa scrupolo di seguire, in buona sostanza, la lunga e dettagliata relazione di Giovanni da Tagliacozzo, ritenuta come la fonte più sicura e affidabile.⁴

Poche sono le notizie che si conoscono sul conto di questo frate dell'Osservanza, quasi tutte in relazione al suo ruolo di *socius* di Giovanni da Capestrano e testimone dei suoi momenti estremi. Dopo aver predicato in Abruzzo, nel 1454 il Tagliacozzo raggiunge Capestrano a Francoforte e lo accompagna nei suoi spostamenti. È tra gli assediati a Belgrado e ancora si trova accanto al Capestrano al momento della morte nella località croata di Ilok. Nel 1457 torna in Italia riportando con sé i libri del confratello, ma nel 1459 viene di nuovo inviato da Giacomo della Marca a raccogliere informazioni e lettere postulatorie per la campagna di canonizzazione. La sua penna, per quanto ne sappiamo, è interamente al servizio di questa causa. Già il 28 luglio 1456, all'indomani della vittoria, scrive in volgare una lettera in cui informa un confratello abruzzese del trionfo ottenuto a Belgrado. Il 15 settembre dell'anno successivo, ormai da Sulmona, traccia un rapido profilo biografico del santo per un certo Pietro Jacovuccio, padre di un confratello osservante. Culmine della sua produzione sono le due ampie relazioni, una sull'assedio e l'altra sulla morte, inviate a Giacomo della Marca rispettivamente il 22 luglio 1460 e il 10 febbraio 1461.⁵ Mentre il profilo biografico del Tagliacozzo, a meno di nuove scoperte documentarie, appare sufficientemente consolidato, il *corpus* degli scritti meriterebbe di essere sottoposto a una nuova ricognizione. Soprattutto sul piano filologico e agiografico, la meritoria analisi che ne fece Hofer, alla luce delle conoscenze e degli interessi storiografici più recenti, sente ormai tutto il peso degli ottant'anni trascorsi. Nelle pagine che seguono, frutto degli studi preparatori per

2 J. Hofer, *Johannes von Capestrano. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche*. Innsbruck – Wien – München 1936, 601-657; trad. it. a cura di A. Chiappini, L'Aquila 1955 (pp. 635-694), da cui citerò.

3 Si vedano, a quest'ultimo proposito, le notazioni – del tutto condivisibili – circa l'autorità carismatica esercitata da Capestrano sui «suoi» crociati (670-71).

4 Ampio studio preliminare sulle varie fonti storiche disponibili in J. Hofer, „Der Sieger von Belgrad 1456“, *Historisches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft* 51 (1931), 163-212.

5 H. Angiolini per il *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LV, Roma 2000, 754-759. Le lettere sono pubblicate nelle seguenti edizioni: G. B. Festa, „Cinque lettere intorno alla vita e alla morte di s. Giovanni da Capestrano“, *Bullettino della Regia Deputazione abruzzese di storia patria*, serie 3^a II/3 (1911), 18-37 (15 settembre 1457) e 49-56 (28 luglio 1456); [L. Lemmens], *Victoriae mirabilis divinitus de Turcis habitae, duce V. B. Patre Ioanne de Capistrano series descripta per Fr. Ioannem de Tagliacotio*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1906 (22 luglio 1460); L. Wadding, *Annales Minorum*, t. XII, Ad Claras Aquas 1932³, 444-466 (10 febbraio 1461).

un ampio progetto – attualmente in corso – di edizione critica dell'intera agiografia capestranese, cercherò di tracciare uno *status quaestionis*, soffermandomi principalmente sui nodi critici e su alcuni esempi di particolare interesse.

Un primo ordine di problemi riguarda proprio l'ampiezza del *corpus* testuale. Stanko Andrić ha attirato l'attenzione su una lettera del 1 gennaio 1457, inviata da Vienna a Enea Silvio Piccolomini, relativa ai fatti che vanno dall'assedio alla morte del Capestrano e chiaramente intesa a promuovere la sua canonizzazione. Andrić ha proposto di riconoscere negli anonimi «socii et collaboratores olim fratris Iohannis de Capistrano» che sottoscrivono il testo i due compagni Girolamo da Udine e Giovanni da Tagliacozzo, gli unici due biografi che assistettero effettivamente a entrambi gli eventi riferiti nella lettera viennese. Nell'ipotesi dello studioso croato, a Girolamo risalirebbe la tessitura stilistica del testo, intonata ai gusti classicisti del destinatario, mentre Giovanni interverrebbe come coautore al livello del contenuto. Lo suggerisce la coincidenza concettuale di un passo della lettera del 1 gennaio con le lettere vergate dal Tagliacozzo il 28 luglio 1456 e il 10 febbraio 1461.⁶ Ci è pervenuta in forma anonima in un manoscritto di Cracovia anche un'altra lettera di un compagno del Capestrano sulla battaglia di Belgrado, che Aniceto Chiappini ha suggerito di attribuire al Tagliacozzo.⁷ La proposta, di cui purtroppo non sono note le motivazioni, non è priva di credibilità. L'autore scrive quando è ancora al fianco del santo e si dichiara più volte malato, il che coincide con quanto sappiamo del Tagliacozzo dopo la fine dell'assedio.⁸ Anche la similitudine tra i turchi e le donne colte in flagrante adulterio («ut non Turci sed mulieres in adulterio deprehensae viderentur») trova riscontro nella lettera del 28 luglio («fugevano como male femmene»), a proposito dello stesso momento dell'assedio:⁹ un'immagine così vivace, che non ha nulla di topico, è qualcosa di più di una pura coincidenza.

Più difficile, allo stato attuale delle nostre conoscenze, è individuare il destinatario. Chiappini ritiene che la lettera sia indirizzata allo stesso frate abruzzese destinatario della prima (28 luglio 1456), per offrire ulteriori dettagli.¹⁰ Ma l'ipotesi sembra smentita dal fatto che il testo si compone di notazioni abbastanza scarse, e dunque risulta più povero d'informazioni rispetto alla lettera precedente. Lo scrivente si rivolge a un superiore («reverende ac desideratissime pater», «tuae

6 S. Andrić, *The Miracles of St. John Capistran*. Budapest 2000, 83-84. La lettera è edita in Wadding, *Annales minorum*, t. XII, 466-468. Tornerò su questa lettera alla fine del mio contributo.

7 *Codex epistolaris saeculi decimi quinti*. Tomus III. Collectus opera A. Lewicki (*Monumenta Medii Aevi Historica res gestas Poloniae illustrantia*, XIV) Cracoviae 1894, 92-94. Il giudizio del Chiappini è riferito da F. Banfi, „Le fonti per la storia di S. Giovanni da Capestrano”, *Studi Francescani* 53 (1956), 306.

8 *Codex epistolaris* cit., 93 («non quartanarius, sed sanus et sospes esse vellem... tunc cepi infirmari et numquam postea fui sanus»); cfr. Wadding, *Annales minorum*, t. XII, 447 («post ingentem illam stragem, ex cadaveribus mortuorum horrenda abominabilisque molestia invaluit, ut nemo vix esset, que ex hac non infirmaretur. Ut de me ipso loquar...») e 454 («cum eodem tempore tertiana febre ego ipse laborarem, debilisque incederem»).

9 Rispettivamente in *Codex epistolaris*, 93 e Festa, „Cinque lettere”, 54.

10 Banfi, „Le fonti”, 306.

paternitati») per ragguagliarlo brevemente su ciò che di straordinario è accaduto da quando si sono lasciati, ma deve trattarsi di qualcuno che non conosce ancora i fatti, mentre è al corrente degli antefatti e ha ben presenti i luoghi e i personaggi dello scenario internazionale, che vengono tutti accennati senza troppe spiegazioni. Nel testo si dice che il destinatario troverà ulteriori informazioni nella lettera inviata dal «*senior noster*», cioè lo stesso Capestrano, a lui e a un altro confratello, oltre che al papa.¹¹ Si tratterà allora, più che di un lontano corrispondente abruzzese, di un Minore con funzioni di collegamento – non saprei dire se per diretto incarico papale o dello stesso santo, oppure nell’ambito delle sue normali competenze – tra il fronte ungherese e la Sede apostolica. Lo stesso riferimento alla corrispondenza col pontefice permette anche di fissare con precisione la data della missiva. Delle tre lettere inviate a Callisto III (22 luglio, 23 luglio, 17 agosto), solo la terza è successiva alla morte di János Hunyadi (11 agosto), evento a cui fa cenno anche la lettera di Cracovia. Il Tagliacozzo ha quindi approfittato del corriere che doveva portare notizie al pontefice per aggiungere una sua lettera personale, databile allo stesso giorno.¹²

Questione più spinosa, e non sempre risolvibile in modo soddisfacente, è quella dell’affidabilità delle edizioni attualmente disponibili. Ad esempio, il testo della lettera viennese che si legge nelle tre edizioni degli *Annales Minorum* dell’e-rudito francescano Luke Wadding riproduce semplicemente la prima edizione moderna, apparsa della *Bavaria Sancta* del gesuita Matteo Rader, che però omette l’esordio e la conclusione.¹³ Il codice manoscritto consultato dal Rader presso un convento (si può presumere francescano) di Monaco di Baviera non è stato ancora identificato dalla critica. La lettera compare integra solo nella tradizione indiretta, cioè incorporata nella Cronaca del minorita osservante Nicola Glassberger (1508), il cui testo, edito dai padri di Quaracchi nel 1887, reca qualche variante rispetto a quello del Rader e del Wadding.¹⁴ Sarebbe opportuna, insomma, un’edizione critica condotta con criteri moderni, benché in queste condizioni, a meno di sorprese dall’*inventio* dei manoscritti, i margini di miglioramento appaiano assai ridotti.

Ma il caso più critico riguarda la lettera del 1460 sull’assedio. Il Wadding pubblicò, infatti, il testo di un codice da lui stesso rintracciato e quindi affidato

11 «Hec et multa alia accipies ex exemplaribus literarum, quas senior noster ad papam misit, que tibi et P. vice mittuntur; in illis clarius accipies omnia» (*Codex epistolaris*, 94). Il senso generale è chiarissimo, benché resti incerto lo scioglimento della sigla P.

12 Le tre lettere al papa sono pubblicate da Wadding, *Annales minorum*, t. XII, 429-430 (22 luglio), 796-798 (23 luglio) e 430-432 (17 agosto).

13 München 1615, ff. 159v-160v; poi München 1704, pp. 305-307. Nel margine del f. 159v si legge un’attribuzione («Auctores huius epistolae Christophorus de Varusio, Hieronymus de Fara, Nicolaus de Fara qui totam eiusdem vitam composuerunt nobis desideratam») che, a parte l’errore su Girolamo (da Udine, non da Fara), sembra piuttosto un autoschediasmo, fondato sui nomi dei tre frati autori di *vitae* del santo.

14 *Chronica fratris Nicolai Glassberger Ordinis Minorum Observantium*. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1887 (Analecta Franciscana II), 372-374. L’edizione della Cronaca si basa su un codice francescano di Monaco, unico testimone conosciuto, risalente ai primi del Cinquecento. Gli editori segnalano in nota le varianti rispetto al testo della lettera stampato da Wadding.

alla biblioteca del convento di S. Isidoro degli Irlandesi, a Roma, dove egli lavorava. Il codice, attualmente irreperibile in quella sede, costituiva però una copia mutila di circa il 30% rispetto a un altro testimone napoletano (Biblioteca Nazionale, IX.F.62), che venne pubblicato nel 1902 da Leonard Lemmens.¹⁵ Quest'ultimo non si avvale, però, del confronto con l'isidoriano per la *constitutio textus*, ma si limitò a segnalare in apparato le varianti dell'edizione Wadding. Cinquant'anni più tardi il Chiappini segnalò un terzo testimone conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana (Vat. Lat. 12540), che è rimasto a tutt'oggi inutilizzato; lacuna tanto più grave in quanto la datazione esplicita al 22 aprile 1462 lo colloca a poco più di un anno dalla stesura della lettera.¹⁶

La *recensio* del testo, d'altra parte, non si presenta agevole, dal momento che i testimoni utilizzati da Wadding e Lemmens tramandano due redazioni dell'opera distinte, con peculiarità di forma e di contenuto. La più lunga loda János Hunyadi come eroe della guerra ai turchi, ma ne riporta anche lo scetticismo sulle possibilità di vittoria e non tace la sua condotta estremamente cauta durante gli scontri, mentre attacca violentemente i detrattori del Capestrano. Sul piano stilistico, vi si riscontrano alcuni passi oscuri o ridondanti, che risultano molto più lineari nella breve. Quest'ultima, peraltro, si rivela anche più cauta nelle polemiche e ben attenta a non mettere Hunyadi in cattiva luce. Una tale situazione pone problemi attributivi (Giovanni da Tagliacozzo è autore di entrambe le redazioni?) e genealogici (in che direzione si muove il rapporto di dipendenza dell'una dall'altra?) che risultano decisivi anche per la fissazione del testo. Sono state formulate, in merito, due tesi contrapposte: per Robert Lechat la versione originaria è la lunga, mentre la breve è stata prodotta in un secondo momento, con l'intento di evitare polemiche troppo accese; Florio Banfi ha invece supposto che l'originaria versione breve si sia rivelata inefficace per la canonizzazione, e dunque sia sorto in un frate zelante il progetto di una nuova stesura che attribuisse al solo Capestrano la vittoria e mettesse a tacere i suoi avversari.¹⁷ Per spezzare il circolo vizioso della reversibilità degli argomenti sarà inevitabile riprendere in modo complessivo la questione ecdotica, partendo dal presupposto delle specificità della filologia mediolatina rispetto ad altri settori della critica testuale e prestando particolare attenzione al contesto storico da una parte, alle dinamiche agiografiche dall'altra.

Al livello più squisitamente interpretativo, si impone una rilettura del *corpus* che abbia come oggetto la sua natura propria. Non si tratta solo di indagare le componenti sociali, economiche o politiche implicate nella promozione del culto di un santo, ma anche di portare alla luce la riflessione teologica – cioè, nello

¹⁵ *Victoriae mirabilis* cit.

¹⁶ A. Chiappini, „Epistolae vitam Fr. Ioannis de Capistrano commendantes eiusque canonizationem postulantes (e cod. Vat. lat. 12540)”, *Archivum Franciscanum Historicum* 49 (1956), 223.

¹⁷ R. Lechat, „Lettres de Jean de Tagliacozzo sur le siège de Belgrade et la mort de S. Jean de Capistran”, *Analecta Bollandiana* 39 (1921), 139-151; Banfi, „Le fonti”, 306-314.

specifico, agiologica – che innerva il racconto.¹⁸ La campagna per la canonizzazione, all'interno della quale si collocano – come si è visto – gli scritti di Giovanni da Tagliacozzo, inizia ben prima della morte del Capestrano, quando il vecchio frate abruzzese, nel corso del suo estremo viaggio oltre le Alpi, viene osservato come un santo dai compagni che ne registrano i miracoli e ne raccontano con stupore le gesta.¹⁹ Lo schema agiografico è perfettamente integrato nell'impianto memorialistico, anzi è operante sin nella percezione dei testimoni, prima che vada a fissarsi sulla pagina scritta, né subisce soluzioni di continuità tra prima e dopo il transito. La *relatio* del 1460 sui fatti di Belgrado porta a compimento questo processo, tirando le fila di quasi un decennio di riflessione agiografica su Giovanni da Capestrano.

Egli è un secondo Mosè, guida spirituale e temporale mandata da Dio a liberare dai nuovi egiziani il popolo dei crociati, ed esercita già da vivo la funzione di intercessore, sostenendo i suoi con la preghiera in mezzo alla mischia.²⁰ Ma la dimensione agiografica è più vasta. A proteggere i cristiani intervengono anche Maria Maddalena, nella cui festa si svolge la battaglia decisiva,²¹ e i quattro santi maschi dell'Ordine minoritico – Francesco, Antonio, Ludovico e Bernardino – le cui immagini campeggiano sugli stendardi sotto i quali sono raccolte le schiere provenienti da terre e popoli diversi²². Accanto al Capestrano, poi, sventola nel racconto del Tagliacozzo il suo inseparabile vessillo, recante un'immagine composita: da un lato la croce, contrassegno per antonomasia del «miles Christi», dall'altro il Nome di Gesù raggiante nella mano di Bernardino, secondo l'iconografia del santo rapidamente diffusa dopo la canonizzazione.²³ I due emblemi occupano in gran parte la rappresentazione simbolica degli eventi: il primo in quanto segno della fede cristiana e al tempo stesso della prontezza dei crociati a dare la vita

18 Cfr. C. Leonardi, „Agiografia”, in *Lo spazio letterario del Medioevo. I. Il Medioevo latino*. A cura di G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, vol. I/2, Roma 1993, 421-462 (ora anche in Id., *Agiografie medievali*. A cura di A. Degl'Innocenti, F. Santi, Firenze 2011, 31-72). Le pagine che seguono sono in parte debitorie di alcuni miei studi precedenti, che sarò costretto a citare di volta in volta – scusandomene fin d'ora – per un eventuale approfondimento.

19 Mi riferisco alle lettere di Gabriele Rangoni e di Nicola da Fara, editate rispettivamente in J. Hofer, „Gabriel von Verona O.F.M. als Biograph Kapistrans”, *Franziskanische Studien* 25 (1938), 89-93, e in Festa, *Cinque lettere*, 38-49.

20 *Victoriae mirabilis*, 50, 69, 99. Più in generale sulla raffigurazione di Giovanni come capo militare e religioso si veda P. Evangelisti, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XV sec.)*. Bologna 1998, 231-297.

21 *Victoriae mirabilis*, 76, 102, 106.

22 Ibid., 43. Cfr. Evangelisti, *Fidenzio da Padova*, 245-250.

23 *Victoriae mirabilis*, 14, 89. Cfr. D. Arasse, „Iconographie et évolution spirituelle: la tablette de saint Bernardin de Sienne”, *Revue d'histoire de la spiritualité* 50 (1974), 433-456; F. Bisogni, „Per un census delle rappresentazioni di S. Bernardino da Siena nella pittura in Lombardia, Piemonte e Liguria fino agli inizi del Cinquecento”, in *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano, Siena, 17-20 aprile 1980*. A cura di D. Maffei e P. Nardi, Siena 1982, 373-392 (in particolare 376); M. A. Pavone, *Iconologia francescana. Il Quattrocento*. Todi, 1988, 134-140.

per Cristo, accettando con gioia il martirio; il secondo ripetutamente invocato da Giovanni e dai suoi come grido di battaglia, in frontale contrapposizione al nome diabolico del Profeta acclamato dai turchi.²⁴ Mentre la croce resta a presidiare il quartier generale cristiano, è il Nome di Gesù a scendere direttamente in campo assieme a Giovanni, dove, invulnerabile a ogni colpo, assicura l'incolumità di coloro che se ne fregiano e abbaglia coi suoi raggi le schiere nemiche.²⁵

La figura di Giovanni da Capestrano, dunque, non esaurisce in sé la santità, ma è come il centro di aggregazione di oggetti di culto diversi – la croce e il Nome, la Maddalena e i santi dell'Ordine – tutti a loro modo inscrivibili in una dimensione agiografica.²⁶ E se agiografia è il proporre un percorso di santità per l'uomo, agiografia è l'ottica del Tagliacozzo nel tracciare un duplice modello di perfezione cristiana: la via di santità di Giovanni, tutta assorbita dalla conformazione a Cristo, non coincide con quella del suo popolo, che aspira più modestamente a ottenere piena indulgenza per i peccati approfittando del «tempus redemptionis» della crociata.²⁷ D'altra parte, l'aura diabolica che circonda i turchi e l'ostinato attaccamento al loro culto, escludendoli da ogni possibilità di redenzione, ne rende funzionale la figura ad una sorta di anti-agiografia che, attraverso l'esempio negativo, ribadisce in modo ancor più perentorio l'invito del predicatore a scegliere la via dell'obbedienza al vero Dio e ai suoi precetti se si vuole ottenere la salvezza.²⁸

La prospettiva agiografica, se assunta coerentemente, può porre ai testi domande inedite, valorizzando in chiave storico-culturale quelle che la critica positivista scartava – talora in modo preconetto – come distorsioni del fatto in sé. Si pone, ad esempio, la questione se la lettura prodigiosa degli eventi proposta dal Tagliacozzo, e incentrata sulla figura di Giovanni da Capestrano, sia coincidente con quella che ne fornisce lo stesso Capestrano nelle lettere inviate a Callisto III. La natura stessa del *corpus*, che rielabora più volte lo stesso nucleo narrativo nell'arco di cinque anni (dal 1456 al 1461) e per diversi destinatari, offre

24 Prima della seconda battaglia i turchi «praemittunt orationem funduntque preces eorum diabolo Mahumet... sed fit e contra cantus laudum in castro Christianorum cum acclamatione Nominis Iesu Christi vexillis erectis» (*Victoriae mirabilis*, 66); «clamor inter eos pugnantes erat maximus; exteriores namque nomen diaboli Mahumet, interiores nomen Christi acclamant» (ibid., 68-69).

25 Ripetuti gli inviti di Giovanni ad invocare il Nome (ibid., 33, 47-48, 63-64). Per l'efficacia in battaglia si veda ibid., 68, 88-89, 99-100, 103.

26 L'autore non sceglie una spiegazione esclusiva degli eventi, ma moltiplica i riferimenti a intercessori celesti e terreni, a simboli e personaggi: si pensi a come il prodigio dei raggi abbaglianti che accecavano il nemico sia attribuito ora allo stendardo con Bernardino e il Nome di Gesù, ora a Giovanni da Capestrano (ibid., 88-89, 100), o a come la vittoria sia posta alternativamente sotto il segno della croce (14) o del Nome di Gesù (64, 82, 99-100, 103) o di entrambi (13, 35, 88, 107, 109-110).

27 Ibid., 96-97 (cfr. 48).

28 Nonostante Tagliacozzo riconosca a Giovanni lo zelo per la conversione dei turchi, più che per la loro morte (ibid., 98), tuttavia egli si mostra consapevole della difficoltà dell'impresa (36-37), tanto che può menzionarne un solo caso (115). D'altra parte emerge chiaramente la loro condanna inappellabile in quanto ispirati dal diavolo («libros caeremonias eorum continentes, pannos et alia ad eorum diabolicum sacrificium», 20; «per suum diabolum Maumeth», 21; cfr. 66 e 68). Cfr. Evangelisti, *Fidenzio da Padova*, 280-294.

la possibilità di misurare nel dettaglio scarti fattuali e interpretativi e di ricondurli a tendenze evolutive interne ovvero al variare del momento e del contesto in cui opera l'agiografo.²⁹ Una ulteriore possibilità, che vorrei approfondire in questa sede, è quella di ricostruire il modello di santità elaborato dall'agiografo e contestualizzarlo all'interno del *corpus* agiografico capestranese.

È ben noto, infatti, che la tentata promozione di Giovanni da Capestrano sugli altari si accompagnò a una ricca produzione di testi riconducibili essenzialmente a tre tipologie.³⁰ Anzitutto le lettere postulatorie di comunità cittadine o singoli signori e sovrani, sollecitate dai frati stessi tra il 1459 e il 1463, in cui l'elogio del futuro santo si accompagna a brevi squarci narrativi o a veri e propri medaglioni biografici. Penso ad esempio all'epistola del vicario provinciale d'Ungheria Stefano Varsányi al ministro generale Giacomo di Sarzuela, che presenta, in scala ridotta, tutte le componenti della classica *vita*: dalla prefazione sulla misericordia divina all'apostolato di Giovanni, assimilato a quello dei tempi apostolici, dai viaggi all'assedio di Belgrado, per finire con la morte e i miracoli.³¹ Accanto a queste vi è la stesura di elenchi di miracoli, soprattutto *ad tumulum*, che si susseguono per tutto il decennio 1455-1465 su iniziativa di promotori diversi e si diramano via via dando vita a una selva di redazioni. Infine si ha la produzione di vere e proprie *vite*: dopo il precoce tentativo di Girolamo da Udine (1457), ne seguono, cinque anni dopo, altri due, più maturi e corredati anche dei miracoli, portati a termine quasi contestualmente da Nicola da Fara e Cristoforo da Varese. Queste ultime *vite*, alla fine degli anni Settanta, vengono ancora riproposte in forma aggiornata: la prima con un nuovo prologo, che risponde alle critiche di iracondia e ambizione mosse al Capestrano, la seconda in un volgarizzamento a stampa. In questo panorama resta piuttosto isolata la scelta di Giovanni da Tagliacozzo, il quale, anziché compiere il passo verso una *Vita* completa, resta fedele negli anni alla scelta di prediligere i momenti estremi – da Belgrado alla morte –, avvicinandosi piuttosto al tipo agiografico della *Passio*.

Dietro la diversità del genere letterario si cela in realtà una diversa interpretazione della santità di Giovanni, suggerita al Tagliacozzo dalla forte impressione lasciata dai fatti di cui è stato testimone. La *relatio* del 1460, che imprime l'ultimo sigillo alla sua riscrittura dei fatti di Belgrado, è totalmente pervasa dalle tinte eroiche e sanguinose del martirio: quel martirio a cui Capestrano infiamma i crociati e i confratelli e al quale egli stesso aspira, benché già sappia per rivelazione

29 Qualche cenno al problema in Lechat, *Lettres* cit.

30 Rinvio per brevità ai miei „Agiografi e agiografie dell'Osservanza minoritica cismontana”, in *Biografia e agiografia di San Giacomo della Marca. Atti del Convegno Internazionale di studi, Montepreandone, 29 novembre 2008*. A cura di F. Serpico, Firenze – Montepreandone 2009, 107-123; „Agiografia volgare e strategie della santità nell'Osservanza», in *Osservanza francescana e cultura tra Quattrocento e primo Cinquecento. Italia e Ungheria a confronto. Atti del Convegno, Macerata-Sarnano, 6-7 dicembre 2013*. A cura di F. Bartolacci e R. Lambertini, Roma 2014, 137-159.

31 R. Pratesi, „I documenti per la canonizzazione di S. Giovanni da Capestrano contenuti nel ms. Marciano cl. XIV, n. CCXLVI”, *Studi Francescani* 53 (1956), 368-371.

divina che la sua vita si concluderà «sine sanguinis effusione».³² Il mancato martirio di sangue del protagonista, persino divinamente certificato, non suscita alcun dubbio nel narratore, secondo il quale quello di Giovanni è comunque un «martirio di desiderio», cioè disponibilità incondizionata a dare la vita per i propri amici come Cristo, morto in croce per il genere umano.³³ Paradossalmente, lo stesso tema funge da filo conduttore anche nel dettagliato resoconto del 1461, che di fatto documenta la morte del protagonista a ben tre mesi dalla battaglia. Da un lato, infatti, il Capestrano vi esprime ancora più volte il desiderio del martirio e si dichiara pronto a tutto per amore della fede e la conversione dei peccatori.³⁴ Questa rinnovata disponibilità al sacrificio fa da contrappunto alla tesi di fondo del Tagliacozzo, che emerge quasi ad ogni pagina: il santo frate non è morto di peste, come Hunyadi, ma per essersi dato senza risparmio alla difesa della Cristianità, secondo il modello dell'apostolo Paolo.³⁵ E proprio osservando il corpo del Capestrano, consumato da fatiche e infermità, il compagno esclama tra le lacrime: «Quis eum martyrem et plusquam martyrem negare audeat?»³⁶

Ben diverso è l'impianto della *Vita* di Nicola da Fara, che osserva il santo lungo tutto l'arco della sua esistenza e ne coglie come tratto costante la fede incrollabile e il fervore per la sua difesa, sulle orme di Pietro e in obbedienza ai suoi successori, quasi facendo di lui un vicario del Vicario.³⁷ Se illustri contemporanei – tra questi il cardinale Juan de Carvajal, legato pontificio in Ungheria, e lo stesso Enea Silvio Piccolomini – gli avevano rimproverato un eccessivo protagonismo nella questione ungherese, anche a discapito delle direttive ufficiali.³⁸ Nicola contrappone a queste critiche l'immagine di un Capestrano sempre obbediente, a Cristo come al pontefice romano. Questa tipizzazione petrina di Giovanni, anche per svolgere appieno la sua funzione apologetica, non poteva presentarsi come una novità degli ultimi tempi: e infatti essa accompagna il protagonista lungo l'intero

32 Per quest'ultimo punto si veda *Victoriae mirabilis*, 5; ma richiami al martirio ricorrono pressoché ad ogni pagina. Cfr. anche Evangelisti, *Fidenzio da Padova*, 294-297.

33 *Victoriae mirabilis*, 9. Si noti qui la rappresentazione propriamente cristiforme del santo, a cui corrisponde più avanti (95 e 97) l'autorappresentazione dell'autore stesso, suo compagno, come Pietro, affezionato al maestro ma debole nella fede.

34 Wadding, *Annales minorum*, t. XII, 446, 448, 450, 452, 456. Emblematico lo sfogo di p. 452: «Heu mihi! Haec mea ultima infirmitas est. Cur hoc mihi negatum, mori pro Christo? Toties inter infideles in bello morti expositus, et evasi, ut nunc tamquam iners in lecto sine gladio moriar persecutoris?»

35 «Calores intensissimi, frigora, sol per diem, luna per noctem, inquietudo continua, assidua occupatio, labor indefessus, suae infirmitatis causa fuere» (ibid., 446); «Sed quod iniqui in eum facere non poterant, longa molestia atque multiplex infirmitas fecit» (ibid., 453). Per contro, la morte di Hunyadi è attribuita espressamente alla peste (ibid., 447).

36 Ibid., 464.

37 Un'analisi agiologica da me condotta sulla *Vita* di Nicola è pubblicata di recente col titolo «Ecclesiologia e agiografia di Giovanni da Capestrano» in *La lettera e lo Spirito. Studi di cultura e vita religiosa (secc. XII-XV) per Edith Pásztor*. A cura di M. Bartoli, L. Pellegri, D. Solvi, Milano 2016, pp. 236-256.

38 Cfr. R. L. Guidi, «Questioni di storiografia agiografica nel '400', *Benedictina* 34 (1987), 228-243; Andrić, *The Miracles*, 86-90.

percorso della sua esistenza, in modo da escludere preventivamente ogni fraintendimento dei suoi atti estremi.

Il ribaltamento di prospettiva rispetto a Giovanni da Tagliacozzo è evidente. Costui aveva riportato l'imperiosa risposta del Capestrano ai frati che lo dissuadevano dall'esporsi al pericolo: «quadraginta annis ad hoc venire sitivi, hoc exspectavi, hoc quaesivi». E aveva chiosato, riepilogando sotto il segno del martirio l'intera *conversatio* del santo: «nam tot annis in religione Deo servierat, in qua semper martyrium anhelavit».³⁹ La stessa risposta compare anche in Nicola da Fara, ma in forma più asciutta: «ad martyrium aspirans "ad hoc veni" respondebat».⁴⁰ Il concetto di fondo è lo stesso, ma il narratore si limita alla circostanza immediata del *loghion*, non allarga l'inquadratura all'intera biografia del santo. La prontezza di Giovanni al martirio viene registrata e lodata, senza però eleggerla a punto culminante della sua santità. Egli non è tutto proteso al martirio, ma interamente dedito al popolo di Cristo, anche se ciò dovesse comportare il martirio. E non c'è dubbio che il popolo di Cristo, per il Giovanni di Nicola da Fara, siano i cittadini di quella che l'agiografo chiama «res publica christiana»,⁴¹ cioè i membri di una cristianità finalmente rinsaldata – anche per suo merito – sotto il governo del pontefice romano.

Tutto questo ha delle implicazioni che oltrepassano i pur evidenti obiettivi apologetici, per attingere al piano della riflessione agiologica. Per Nicola da Fara, infatti, non è la morte, ma la vita di Giovanni a serbare il segreto della sua santità. Appare cioè ridefinito, e depotenziato, il ruolo del modello martiriale proposto dal Tagliacozzo, mentre la figura di Giovanni da Capestrano viene pienamente ricollocata nell'alveo della agiografia osservante, dove il martirio è una possibilità affrontata con coraggio, ma pur sempre scampata in ossequio al primato della vocazione apostolica del santo.⁴² All'interno di un secolo di grande fortuna dei martiri e del martirio, a cui non sono affatto estranei gli ambienti minoritici, si conferma comunque il primato di una agiologia in qualche modo antimartiriale, che era stato caratteristico della tradizione francescana:⁴³ Dio accoglie con favore la disponibilità al martirio, ma riserva i suoi santi a imprese più grandi. E l'impresa più grande, l'unica grande impresa all'interno della quale tutte le altre devono essere assunte – e che conferma come vera la santità dei santi – è l'impegno a

39 *Victoriae mirabilis*, 95.

40 *Acta Sanctorum Octobris*, vol. X, Bruxellis 1861, 439-483. La citazione è al par. 104.

41 L'espressione è utilizzata più volte da Nicola (*ibid.*, parr. 27, 91, 95), sempre ad indicare la cristianità nel suo insieme, contrapposta al nemico turco.

42 Ho sviluppato meglio il concetto in „Mistica ed escatologia nella santità francescana osservante”, in *Il „Liber” di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV in rapporto alle nuove culture. Atti del XLV Convegno storico internazionale, Todi, 12-15 ottobre 2008*. Spoleto 2009, 413-14.

43 Sull'interesse quattrocentesco per i martiri: A. K. Frazier, *Possible Lives. Authors and Saints in Renaissance Italy*, New York 2005, 45-99. Per l'ambiente minoritico, ma con più ampio *excursus* diacronico: P. Evangelisti, „Martirio volontario ed ideologia della Crociata. Formazione e irradiazione dei modelli francescani a partire dalle matrici altomedievali”, *Cristianesimo nella storia* 27 (2006), 200-247; *Dai protomartiri francescani a sant'Antonio di Padova*, *Atti della Giornata internazionale di studi Terni*, 11 giugno 2010. A cura di L. Bertazzo, G. Cassio, Padova 2011.

favore della Chiesa. Non può darsi un servizio a Cristo che non sia servizio alla Chiesa da lui fondata e raccolta attorno al suo vicario.

Queste osservazioni esemplificano in modo sufficiente, credo, la grande ricchezza del *corpus* di Giovanni da Tagliacozzo come fonte storico-culturale, in particolare in un'ottica di storia dei modelli di santità. Ma esse incidono anche sulle questioni più specificamente testuali. Gli stessi concetti che Tagliacozzo espone nelle lettere del 1460-1461 punteggiano la lettera anonima del 1 gennaio 1457: vi si legge tanto del desiderio costante di Giovanni di offrire la sua vita per la salvezza dei cristiani, quanto della diversa disposizione divina, che sostituisce al «breve sanguinis martyrium» una lunga e penosa infermità. La sostanziale identità dello schema agiografico, in un contesto in cui – come si è visto – il modello martiriale è tutt'altro che scontato, è un elemento di non poco conto ai fini della critica attributiva. Verso la fine della lettera, tuttavia, si affaccia una lettura diversa, che enumera con molta maggiore ampiezza le benemeritenze del santo:

Aiebant enim: «Quanto bonus hic pater studio Ecclesiam Dei tutatus est! Quam severe in hostes Ecclesiae procedebat! Quam laudabiliter per XL et ultra annos in observantia regulari perseveravit! Quanto zelo animas Deo lucrari satagebat, XXXIX annis verbum Dei indefesse disseminans! Quantae gloriae Ordini suo fuit, auxitque!». Quam mature et profunde singulas fere disciplinas tenuerit; quanta vitae parsimonia vixerit; quantis vigiliis, quantis orationibus, quantis studiis, quantis consiliis et divinis operibus incubuerit, quanta gratia et divino munere claruerit; quanto fervore ad martyrium cucurrerit; quantis denique virtutibus eum Deus optimus cum omnium admiratione donaverit; postremo, quam Deo fuerit gratus, quamque hominibus acceptus, hi non desinebant praedicare.⁴⁴

Il desiderio di martirio diventa qui uno solo dei tanti elementi che fanno la sua santità, accanto ad altri quali la difesa della Chiesa, l'osservanza della Regola, lo zelo per le anime, l'accrescimento dell'Ordine, le virtù, le pratiche ascetiche e di devozione. Un tale sguardo d'insieme sull'intera esistenza del Capestrano, come sappiamo, è ben poco congeniale al Tagliacozzo.⁴⁵ Qualche mese dopo, Girolamo da Udine riproporrà nella sua *Vita* la scena della discussione tra i frati circa i meriti del Capestrano: vi riecheggiano parole e concetti già letti qui, come l'austerità o la predicazione, la difesa della Chiesa o la disciplina regolare, ma il desiderio di martirio, tanto caro al confratello agiografo, è scomparso dall'elenco.⁴⁶

44 Trascrivo dalla versione del Glassberger, migliorando l'interpunzione (*Chronica*, 373).

45 Nel 1461, a cinque anni dai fatti occorsi tra Belgrado e Ilok, sono ancora e sempre gli ultimi eventi a fornire la chiave per interpretare tutto ciò che è accaduto prima: «mea tamen pravitas in parvo temporis curriculo multa ad Dei gloriam, divina disponente voluntate, vidit, quae omnia sua opera gloriosa approbant et confirmant» (Wadding, *Annales minorum*, t. XII, 454). Altri due cenni, più avanti (456 e 457), servono solo a smentire gli eccessivi scrupoli del Capestrano, che si rammaricava di non aver conseguito il martirio e si accusava di essere un grandissimo peccatore: il centro del discorso sono sempre l'ardore di martirio dell'ultimo Capestrano e la sua umiltà in punto di morte.

46 *Acta Sanctorum* cit., 483-491, parr. 23-24.

Abbiamo qui la prova palpabile della molteplice paternità della lettera viennese, e al tempo stesso riusciamo – per una felice circostanza – a individuare più precisamente l’apporto che in quel passo risale al nostro Giovanni da Tagliacozzo. Ma abbiamo anche un indizio di quanto la lettura martiriale del Tagliacozzo fosse sua propria, e venisse rapidamente marginalizzata nel processo di formazione del *corpus* capestranese. L’interpretazione agiografica, dunque, nella misura in cui porta alla luce la riflessione dell’autore sulle possibili forme di santificazione dell’uomo, e quindi assume il punto di vista più aderente alla finalità esplicita e al movente profondo di quegli scritti, offre un contributo fondamentale per svelarne la logica interna. In questo senso, essa è strettamente intrecciata alla critica testuale perché risponde all’assunto fondamentale di ogni filologo: ricostruire un testo è impossibile per chi non lo abbia pienamente compreso.

The Devil as a Franciscan? – A curious detail in the Sistine Chapel

ISTVÁN F. MÉSZÁROS
University of Szeged



We all know that the devil is *in* the details. The details concerning us today, however, are *on* the devil. Hidden in three smaller scenes in the upper zone background of Botticelli's fresco – the second in the right-side Christ cycle of the Cappella Magna of the Vatican Palace (better known today as the Sistine Chapel) illustrating the *Temptation of Christ* – is the tempter described in Matthew 4:1–12. In the description of Leopold Ettlinger: "Satan appears in a curious disguise, for he is shown as a bearded man in a dark hooded cloak, *not unlike the Franciscan habit*, carrying a pilgrim's staff and a rosary. His diabolic nature is betrayed by his small batwings and the fact that he has claws instead of feet."¹



¹ L. D. Ettlinger, *The Sistine Chapel before Michelangelo – Religious Imagery and Papal Primacy*. Oxford 1963, 77. The Italicism is my own.

His appearance is ultimately derived from Petrus Comestor: 'It must be assumed that the Devil took on human form in order to seduce the Lord'.² The *Historia Scholastica* is a very natural source for consultation on this, because, as John Shearman reaffirmed,³ it was already one of the major sources used for the Sistine Chapel's fresco-cycle.⁴ Apart from that, it was a common motif in the fifteenth century to illustrate the devil not just as a human, but also as a monk. Ghiberti already mastered it in Florence, disguising the devil in the same manner in the north door of the *Battistero*, and I agree with Ettlinger's suggestion that Botticelli's devil seems to be a direct descendant of Ghiberti's – at least it was a very familiar model for the Florentine painter.



We have a humanized devil turned into a monk, and we have good reason to believe that this depiction was already standard in the fifteenth century. Have we any other reasons to scrutinize the devil's outfit? We have more than enough, at least according to Rona Goffen's belief: "It is unlikely that the resemblance between the Devil garb and the Franciscan habit is fortuitous. Presumably, Sixtus meant to indict corrupting Franciscan leadership – that is, leadership in opposition to his own."⁵

2 *Historia Scholastica, Evangelia, Patrologia Latina*, 198, col. 1556: "Credendus est autem diabolus hominis assumpsisse formam, in qua Dominum circumducere et colloqui posset ei".

3 J. Shearman, *Raphael's Cartoons in the Collection of her Majesty the Queen and the Tapestries for the Sistine Chapel*. London, 1972, p. 47, n. 8, p. 55 n. 61, p. 56, p. 59, p. 63 n. 102, p. 69, p. 87 n. 243.

4 First demonstrated by A. Groner, „Zur Entstehung der sixtinischen Wandfresken – Erklärung des Wand-Historienzyklus“, *Zeitschrift für christliche Kunst* 7 (1906), cols. 193. ff.

5 R. Goffen, "Friar Sixtus IV and the Sistine Chapel", *Renaissance Quarterly*, 39:2 (Summer 1986), 246.

As far as I know, the Franciscan past of Sixtus IV plays a more or less important role in every interpretation.⁶ In Rona Goffen's, however, it plays a leading, if not an exclusive, role. In a conspicuous analysis she recounts all the calamities between the two rival Franciscan factions, the Observants and the Conventuals, not to mention the Pope, who tries in vain to mediate between them, and was constantly humiliated (at least in Goffen's interpretation) by the Observants. She reveals that for both St. Francis and St. Bonaventura the figure of Moses was a constant paragon of leadership and loyalty. All of this is a convenient explication why Moses, who never before played so eminent a role in monumental art, is the leading hero of the frescoes of the left side wall, as the symmetrical counterpart of Christ. Goffen re-collects a wealth of material and gives a new explanation for the well-known *dictum* of Sixtus IV: *Moses Christus noster*. Throwing a new light on the main theme of the frescoes, she re-establishes a strong link with the Franciscan past of the pope.

Goffen's explanation is lacking, however. She takes it for granted that Sixtus IV was the mastermind of the whole program, even though only a highly dubious adulatory poem around 1477 considered him the creator of the program. We all know that, in the past just as in the present, specialized people was charged with these duties – and in the case of Sistine Chapel these people happened to be Dominicans, not Franciscans. I have no doubts that Sixtus IV had the last word concerning the overall program, but I am also convinced – as I will try to prove at the end – that he only modified it with personal additions, so it is more likely that a previous program already existed.

The *Cappella Magna*, as it was called in the fifteenth century, is visually displayed in two distinct parts separated by a large screen (*cancellata*) – the choir (*chorus* or *presbyterium*) and the *nave*.⁷ Our fresco is in the choir, where only very few and select clerics could enjoy it in the so-called *Cappella papalis* in the corporate sense of the word. As Nesselrath says: "Since the Sistine Chapel was the palace chapel of the papal palace in the Vatican, the iconography of its decoration was addressed at a public consisting in the first place of theologians or at least exegetes."⁸ It was not for rebellious Franciscans, one must add. A devil depicted in Franciscan disguise could be only a joke, if at all, and hardly could have any doctrinal role. Before evaluating such peculiarities, we must start with a brief survey of fifteenth-century decoration as a whole.

6 As far as I known, Ernst Steinmann was the first (and perhaps the last) who read and made use in his interpretation of the *De sanguine Christi* – one of the major theological contributions of Francesco della Rovere, after which he became the Minister General of the Franciscan Order (1564) and finally, in 1471, Pope Sixtus IV.

7 The *presbyterium* properly is the place where the altar stood, and the *chorus* the part between the *presbyterium* and the screen.

8 A. Nesselrath, „The painters of Lorenzo the Magnificent in the Chapel of Pope Sixtus IV in Rome“ in *The Fifteenth Century Frescoes in the Sistine Chapel, Recent Restorations of the Vatican Museums*, vol. 4. Ed by F. Buranelli – A. Duston, Vatican City State 2003, 60.

The fifteenth-century frescoes – restored splendidly between 1995 and 2000 – are still outshone in the eyes of present-day visitors by Michelangelo's far most famous later contributions. At least in one part, Michelangelo's additions substantially changed the original message. Notably, this occurred with the altar wall, completely rebuilt when Michelangelo painted his huge *Last Judgement* between 1536 and '41. Formerly here were also two windows (like in the opposite entrance wall), and above the altar was painted the *Assumption of the Virgin* by Perugino, flanked on the right side by a *Nativity* and on the left side by the *Finding of Moses*.⁹ Above there were perhaps the portraits of Saint Peter and Saint Paul¹⁰ and in the two opposite corners the portraits of Linus and Cletus – starting the gallery of martyr-popes.¹¹ Like the ancient altar-wall, the north and south wall remain divided by two cornices into three zones, divided vertically by pilasters (painted pilasters in the middle and lowest zone) into a pattern resembling a facade of six bays. On the right side are the history-paintings from the life of Christ, and on the opposite side the scenes from the life of Moses. This scheme ended over the entrance wall, where the two last frescoes, *The Resurrection of Christ* and *The Archangel Michael Defending the Body of Moses*, needed complete repainting in the end of sixteenth century, after a series of structural damages.¹²

We have no written evidence for the original program, but the restorations of 1960's revealed the inscriptions in the frieze above each scene¹³ – perhaps a revival of the *tituli* of early Roman mosaics and frescoes.¹⁴ None of them is the proper title of the main subject below, so John Shearman calls them *explanatory inscriptions*, but he mentions a pamphlet published around 1513, which called them *prophecias*.¹⁵ Considering that Paris de Grassis used the same term in a liturgical context, the sense of the word here must be like the Middle English *prophecy*, that is, *expounding the Scripture*. Almost each of the so-called *tituli* (or *prophecias*) refer to Christ and to Moses as *legislator* – making clear that the context is the transmission of the Divine Law, from the Age of Law mastered by Moses and the Age

9 G. Vasari, *Le opere*. Ed. G. Milanesi, Firenze 1906, vol. 3, 579: "La nativitàdi Cristo e il nascimento di Mosè, quando dalla filiola di faraone è ripescato nella cestella".

10 Still the best reconstruction of the original form is J. Wilde, „The Decoration of the Sistine Chapel” *Proceedings of the British Academy* 44 (1958), 61–81.

11 Nesselrath („The painters of Lorenzo the Magnificent”, 48.) draws attention to the fact that in Platina's *History of the Popes* – finished in 1474 and considered the most likely iconographic source of the popes gallery – Cletus and Anacletus are deemed to be two different popes.

12 F. Stastny, “A Note on two Frescoes in the Sistine Chapel”, *The Burlington Magazine* 121/921, (Dec., 1979), 776–83.

13 Called “a feature unexpected in Quattrocento frescoes” by Shearman, (*Raphael's Cartoons*, 7.).

14 E. Steinmann, *Die Tituli und die kirchliche Wandmalerei*. Leipzig 1891.

15 Shearman, *Raphael's Cartoons*, 48: “a list of inscriptions of both side-walls was published in 1513, as it happens in a pamphlet setting out the distribution of the cardinals' cells for the Conclave of Leo X”. *Electio Pape Leonis Decimi, Anno MC. Tredecimo. Ordo Mansionum Reverendorum dominorum Cardinalium in Conclavii exiamentium: assignatarum secundum Prophecias in Cappella pontificia figuratas* (without date).

of Grace performed by Christ.¹⁶ They clearly established the proper typological connections between the two walls, and – at least to me – it seems to be also clear that the frescoes must properly be read in pairs.¹⁷ What is less clear is how much theology we can infer to the whole cycle, or whether we can look at them simply as plain biblical illustrations actualized for a concrete legal message – as pointed out recently by Avraham Ronen.¹⁸

Ronen declared that we have in fact to do with a rationalist biblical account: six sequences to the right side of the life of Jesus put in chronological order, which determine each opposite typological counterpart of the Moses cycle. So the first scene of the *Nativity* (originally in the altar-wall) must followed by the *Baptism*,¹⁹ then the *Temptation*,²⁰ the *Calling of the first Apostles*,²¹ the *Sermon on the Mount*,²² *Christ's Charge to St. Peter*,²³ *The Last Supper*²⁴ and finally the *Resurrection*.²⁵

That the historical cycle could not enjoyed as simply narratives is proved already by the first fresco, where the main theme of the *Baptism* includes a figure of Christ preaching – despite the fact that his first sermon took place after the *Temptation* that is represented in the next fresco. After all the frescoes illustrate doctrine, and we must bear in mind the dictum of Edgar Wind: “the doctrinal point must be learned and understood if the visual phrase is to be spelled out correctly”. How could we spell out the *Temptation*-fresco correctly?

We have already stated that in the upper zone of the background we have three scenes of temptation according to Matthew.²⁶ In the foreground is a huge scene of sacrifice: a youth and a high priest hold a basin filled with blood, and directly behind them is an altar with burning flames. Both the figure of the High Priest and the form of the altar faithfully follows the illustrations of *Postilla litteralis* of Nicolaus de Lyra,²⁷ in which he carefully reconstructed after Hebrew and Latin sources the forms of the altar in biblical antiquity – so the uncommon reference to a scene from the Old Testament in the Evangelical series is highly deliberate.

16 Many of the previous exegetes could discern already without the help of the inscriptions that the historical cycle vindicated the papal power like *princeps*, *legislator* and *pontifex maximus*.

17 A reading performed consequently only by Groner, as mentioned in n. 4.

18 A. Ronen, “Gli affreschi quattrocenteschi della Cappella Sistina: una nuova lettura”, in: *Atti e memorie della Accademia Petrarca di lettere, arti e scienze*, Nuova serie 61 (1999), 57 – 97.

19 With the inscription above it: INSTITVTIO NOVAE REGENERATIONIS A CHRISTO IN BAPTISMO.

20 With the inscription above it: TEMPTATIO IESV CHRISTI LATORIS EVANGELICAE LEGIS.

21 With the inscription above it: CONGREGATIO POPVLI LEGEM EVANGELICAM RECEPTRI

22 With the inscription above it: PROMVLGATIO EVANGELICAE LEGIS PER CHRISTVM

23 With the inscription above it: CONTVRBATIO IESV CHRISTI LEGISLATORIS

24 With the inscription above it: REPLICATIO LEGIS EVANGELICAE A CHRISTO

25 RESURRECTIO ET ASCENSIO CHRISTI EVANGELICAE LEGIS LATOR[IS]

26 Mark has only a general reference to temptations; and John none; in Luke the temptation occurring on the pinnacle of the Temple is the third.

27 *Postilla litteralis et moralis super Epitolas et Evangelia...* (Nuremberg, Koberger, 1481).

Ernst Steinmann, followed by many, including myself, calls the main scene the *Healing of Leper*.²⁸ Long after his epochal *The Sistine Chapel before Michelangelo*, Leopold Ettlinger remained hostile to this interpretation throughout his life: "The explanation given in most guidebooks that the scene represents the *Cleansing of the Leper* is not correct". According to him, the main scene represents an Old Testament blood sacrifice, probably illustrating a passage from the *Epistle to the Hebrews*: "The inclusion of such a scene within an imagery which is not only narrative but also didactic makes perfect sense. Literal sacrifices, as enacted before our eyes on this fresco, belong to the Age of Law, but Christ self-sacrifice and the symbolic sacrifice of the Eucharist, as depicted by Rosselli on the last fresco of the same wall, mark the Age of Grace. It is precisely this difference between the nature of Jewish and Christian sacrifice which the *Epistle to the Hebrews* discusses at length"²⁹.

Ettlinger could be right in general, but he misses some details. All the details performed in the *Healing of the Leper* according to Leviticus 14:4 appear in Botticelli's fresco: "Then shall the priest command to take for him that is to be cleansed two birds alive *and* clean, and cedar wood, and scarlet, and hyssop." – even if in our scene the cedar wood was replaced with the heraldic oaks of the della Rovere family.



28 E. Steinmann, „Sandro Botticellis Temple-scene zu Jerusalem in der Sixtinischen Kapelle“ *Repertorium für Kunstwissenschaft* 18 (1895) [= *Die Sixtinische Kapelle*, i. München, 1901, 245].

29 L. D. Ettlinger – H. S. Ettlinger, *Botticelli*. New York 1977, 59.

If Ettlinger over-interprets the historical cycle, Ronen, for his part, over-simplifies it.³⁰ When confronted with the delicate question *Why is the main scene in the background?* – he answers that two of the three temptation scenes happened to be at a great height, so Botticelli was forced by technical reasons to paint them in the background.

To understand the role of the main scene in the foreground, we need to relate it to the doctrinal message: *the gradual revelation of the Divine Law according to the Scripture*. It was Johannes Wilde who first mentioned that the second and the fifth fresco on the right side are “marked by an emphatic central feature” underscored by the differentiation of the fictive brocades in the lower register.³¹ Both of them bear negative statements in the *tituli* above them (*Temptatio* and *Conturbatio*), and both of these *tituli* refer to a scene hidden in the background, and not to the main scene in the foreground. John Shearman can be credited with finding an interpretative clue for this. I cite him extensively: “The Temple of Jerusalem in the centre background [that is, the pinnacle of the Temple, where the third temptation is performed] is represented metaphorically as Sixtus IV’ Hospital of Santo Spirito. It has been observed, however, and rightly, that Santo Spirito was not a leper-colony. The solution to this apparent difficulty is to be found in Saint Jerome’s commentary on the text (Matthew 16:18-20) of the fifth fresco, the *Donation of the Keys*. Saint Jerome enlarges on the power of the priesthood that is symbolized by the Keys, and when dealing with that which is later defined as *Potestas ordinis*, that is the capacity to distinguish between sinners and innocent, he specifically compares it with the power of the priesthood in the Old Covenant in distinguishing between the clean and the unclean: ‘*Legimus in Levitico de leprosis*’. In the same way, says Saint Jerome, the priest of the New Covenant is given, in Matthew 16, the knowledge of who should be loosed and who bound. The reasoning depends upon the interpretation of leprosy as a metaphor of sin, which is one of the constants of Christian exegesis.”³²

We have a fourth scene hidden between the foreground and the background – Christ with an explicative gesture points in the direction of the sacrifice-scene, apparently saying something to the four angels behind.³³ There seem to be no direct references to the gospels here, and I am convinced that it is inserted here as a clue for the entire interpretation. In my mind, the only appropriate biblical quotation could be the words of Christ from Matthew 5:17 “Think not that I am come to destroy the law, or the prophets; I am not come to destroy, but to fulfill”. We should never forget that the “correct spelling” of each fresco *must refer in each case to the role of legislator* – both Christ and both Moses are depicted

30 His conclusion: „Questi nostri studi ci hanno portato perciò alla conclusione opposta [with those of Ettlinger’s], e i tentativi di adempiere alle sue varie esigenze sono ispirati a un pensiero razionale, piuttosto che teologico, esegetico o mistico.” Ronen, 96.

31 Wilde, „The Decoration of the Sistine Chapel”, 68–9; Shearman, *Raphael’s Cartoons*, 48; Goffen, “Friar Sixtus IV”, 234.

32 Shearman, *Raphael’s Cartoons*, 49.

33 Inexplicably for me, Ernst Steinmann thought that here Christ is departing from the angels, before he leaves to the desert.

consequently in this role.³⁴ In the terms of a mediaeval legalist on the doctrinal point expressed here: *Christ wished to be under the Law, in order to redeem those under the Law*—that is his only chance to destroy the devil's work, and that is why he refuses all the temptations of the devil, in each case quoting the words of Deuteronomy.³⁵

Further, we have a fourth, strongly symbolic element: the little boy in the foreground holding a bunch of grapes, looking fearsomely at a snake under his right foot. The bunch of grapes symbolizes Salvation, the snake the devil. The redeeming work of Christ ended only with his death and resurrection – as illustrated in the last fresco. Until then everything is only in the course of preparation: three angels prepare the Eucharistic host behind the third temptation, and the whole scene of the *Healing the Leper* is like a *preparation* for a blood-sacrifice.³⁶ Christ resisted the temptation of the devil with his allegiance to (Mosaic) Divine Law. Without this, he could not start his expiatory work as depicted in the consecutive *Congregatio* and *Promulgatio* scenes. Until his death and resurrection—illustrated on the entrance wall, but already anticipated here with the Eucharistic-scene far in the right background – we are waiting for our salvation and complete remission of our sins. In this sense the little boy is holding both the symbol of our Salvation and the symbol of our fall.

34 As for my part I am convinced that Michelangelo's frescoes also refer to the Divine Law – as *prophesy* in Genesis. That is what Condivi says about the so-called "Creation of Adam", that in this scene the Lord gave the law to the first man.

35 Three times the devil tempted Jesus, according to the Gospel of Matthew: "Then was Jesus led up of the Spirit into the wilderness to be tempted of the devil. ... And when the tempter came to him, he said. If thou be the Son of God, *command that these stones be made bread*. But he answered and said. It is written, Man shall not live by bread alone, but by every word that proceedeth out of the mouth of God {Deut 8:3}" (Matt. 4:1–5). Then the devil taketh him up into the holy city, and setteth him *on a pinnacle of the temple*. And saith unto him, If thou be the Son of God, cast thyself down: for it is written, He shall give his angels charge concerning thee: and in *their* hands they shall bear thee up, lest at any time thou dash thy foot against a stone. Jesus said unto him, It is written again, Thou shalt not tempt the Lord thy God. {Deut 6:16}" (Matt. 4:5–8). The third temptation: 'the devil taketh him up *into an exceeding high mountain*, and sheweth him all the kingdoms of the word, and the glory of them; And saith unto him, All these things will I give thee, if thou wilt fall down and worship me. Then saith Jesus unto him, Get thee hence, Satan: for it is written, Thou shalt worship the Lord thy God, and him only shalt thou serve {Deut 6:13}. Then the devil leaveth him and, behold, *angels came and ministered unto him*.'" (Matt. 4: 8–11).

36 For the idea that everything in this fresco is in a stage of preparation, I am in debt to Jorge Maria Cardinal Mejia, "Biblical reading of the frescoes on the walls of the Sistine Chapel", in *The Fifteenth Century Frescoes in the Sistine Chapel*, 24.



On the opposite side of our fresco was the papal throne,³⁷ so practically every time Sixtus IV sat there, he had faced the *Temptation*-scene directly. It is highly improbable and against human nature that every time he wanted to see a devil disguised as a Franciscan or anything else that reminded him the long list of calamities caused by the Observants carefully recollected by Rona Goffen. It is more understandable that sitting as the actual Vicar of Christ below the large oak-tree at the center of the fresco of the *Temptation of Moses*,³⁸ Sixtus IV wanted to see on the opposite side something to bring love to his heart, such as his nephew, Giuliano della Rovere, or his dearest project realized not long before, the *Ospedale di Santo Spirito*. As proved by Arnold Nesselrath, the representation of the latter “was only decided in the last moment”.³⁹ In other words, the architectural portrait of the façade of *Santo Spirito* was included in an already finished fresco. That is the detail in which the devil lies.

Whatever interpretations we are choosing for the main scene, it *must* include the theme of healing – that is, the proper function of the *Ospedale di Santo Spirito*.⁴⁰

37 As illustrated in a codex-page now in the Musée Condé at Chantilly, illustrated in Shearman, *Raphael's Cartoons*, 5.

38 As Leopold Ettlinger put it: “Yet this charming scene [the idyll shown in the centre: *Moses giving water to the sheep of Jethro daughters*] was hardly given such prominence only because it delighted the eye; theologians argued that this little incident prefigure Christ’s care for His Church, and that is why it was given so conspicuous a place here.” Ettlinger, *Botticelli*, 53. Beda Venerabilis, *In Pentateuchum Commentarii – Exodus*, in *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, Lutetia Parisiorum 1862, 91, col. 292A: “et per oves: populos sub iugo ecclesiarum; has autem ecclesias Christus defendit”.

39 Nesselrath, “The painters of Lorenzo the Magnificent”, 53: “The odd banana-shaped *giornata* surrounding the triangular pediment now makes no sense, but may suggest that the artist had originally planned a building of the type of Alberti’s San Francesco in Rimini or even a centrally-planned building, of the kind that Perugino included in his *Christ’s charge to St. Peter*.”

40 Below under the pontificate of Leo X stood the tapestry after the cartoon of Raphael, *Saint Peter healing the Lame Man*. Shearman, *Raphael's Cartoons*, 50.

As the Redeemer has beaten the Tempter in order to take away the sins of the words, so his actual vicar must maintain his legacy. All the material recollected by Rona Goffen is still valid as the cultural heritage of Sixtus IV but not as explanatory texts for the program of the Sistine Chapel. For we are here in the first chapel of the Christendom, and all that is on the walls represents the Triumph of the Church – “without which there is neither salvation nor remissions of sins”.⁴¹

41 As dogmatized already in 1302 in the bull *Unam sanctam* of Pope Boniface VIII.

Alcune considerazioni sulla storia della critica letteraria di Pelbárt Temesvári in Ungheria

JÓZSEF PÁL
Università di Szeged



Dal punto di vista della storia della letteratura, Pelbárt Temesvári è stato la maggiore figura dell'Osservanza francescana che, come movimento spirituale, conobbe una vera epoca di fioritura in Ungheria negli anni tra il 1480 e il 1510. Nel 1504 morì dopo essere stato guardiano di Esztergom¹ (1493-1495) e docente molto stimato del convento francescano «San Giovanni» di Buda, vicino al Castello. Oltre a lui, il suo allievo,² un confratello di origine polacca e suo successore, Osvát Laskai (con il quale talvolta è stato confuso) lasciò opere di notevole valore letterario. Osvát terminò l'ultima opera del maestro intitolata *Aureum Rosarium Theologiae* rimasta incompiuta per la morte. Il frate predicava in ungherese e in latino, ma le sue opere scritte erano esclusivamente in lingua classica. Era popolarissimo ai suoi tempi, soprattutto in territorio magiaro e tedesco, ed i suoi scritti furono pubblicati in varie edizioni, con una tiratura relativamente alta presso tipografi tedeschi e francesi (però, in Italia, in misura molto minore).

- 1 Oltre a questo, Pelbárt si dedicò completamente al suo lavoro di teologo, di scrittore e di predicatore. Mentre il suo allievo, Osvát Laskai, invece, ebbe vari incarichi amministrativi (guardiano a più riprese, vicario del suo ordine, ecc.) J. Karácsonyi, *Szt. Ferencz rendjének története Magyarországon* [Storia dell'ordine di San Francesco in Ungheria] I-II. Budapest 1922-1924. I, 44. e II, 368, 570-571. Insieme ad un terzo confratello, fecero parte di un comitato inviato dai francescani per pacificare la lite tra i mariani ed i salvatoriani (in Ungheria guest' era la denominazione dei frati appartenenti all'Osservanza, perché la loro provincia, divenuta indipendente nel 1448, fu intitolata al Santissimo Salvatore) di Szeged. T. Vida, *Temesvári Pelbárt kapcsolata kora társadalmával* [Il rapporto di Pelbárt Temesvári con la società della sua epoca], *Vigília* 45/10 (1976), 671-679. Della polemica vedi S. Bálint, *Szeged reneszánsz kori műveltsége* [La civiltà di Szeged nell'epoca del Rinascimento], Budapest 1975, 25-27.
- 2 Questa è l'opinione generale degli storici. Andor Tarnai, invece, esprimeva i suoi dubbi, dicendo che non ci sono documenti o prove che lo dimostrino: A. Tarnai, „A magyar nyelvet írni kezdik” *Irodalmi gondolkodás a középkori Magyarországon* [„Si scrive ormai in ungherese”. Pensiero letterario nell'Ungheria medievale]. Budapest 1984, 99.

La metà di tutte le edizioni di Pelbárt vide la luce nella città alsaziana di Hagenau (Haguenau). In questa città, molto sensibile alla riforma e agli insegnamenti del santo di Assisi, i frati Minori erano presenti dal 1222, e già nel 1238 si cominciò a costruire un convento per la loro comunità.

La ragione dell'interesse editoriale era molto semplice: un editore tedesco, Johannes Ry(n)mann si era recato in Ungheria per trovare nuovi manoscritti. In questa occasione fece la conoscenza di due frati del convento di Buda che avevano opere già pronte. In collaborazione con un tipografo, Heinrich Gran, pubblicarono per primo *Biga salutis*, il manoscritto di Laskai, e, subito dopo, anche quello di Pelbárt.

In ordine cronologico, la prima opera importante di Pelbárt era lo *Stellarium coronae Mariae Virginis*, dedicata a Maria. Sin dalla seconda metà del X secolo, in territorio ungherese, per influenza della chiesa greca ortodossa, la Θεοτόκος godeva di un culto particolare prima ancora di santo Stefano. Nel testo, dopo averla presentata come la donna vestita di sole, con la corona di dodici stelle sulla testa, Pelbárt le rendeva grazie per la propria guarigione, attribuita all'intervento della Vergine. La prima edizione di Hagenau risaliva al 1498,³ poi ve ne furono una a Basilea (1500 circa) ed a Strasburgo, dove, nel 1506, ne verrà pubblicata una seconda. Nel Cinquecento quest'opera conobbe, come minimo, otto nuove edizioni: ad Hagenau nel 1501, 1505, 1508 e nel 1509; poi a Norimberga (1514, 1518), ad Augsburg (1502), e, per ultima, abbiamo anche un'edizione veneziana del 1586.

L'*Expositio compendiosa et familiaris* sul senso letterale-storico e su quello mistico dei salmi uscì due volte, nel 1504 e nel 1513, in ambedue i casi ad Hagenau⁴ e presso lo stesso editore e tipografo.

Il maggior successo editoriale di Pelbárt fu il *Pomerium sermonum* (*Pomerium sermonum de tempore*, *Pomerium sermonum quadragesimalium*, *de sanctis per anni circulum*) che segue, con piccole modifiche,⁵ la struttura tripartita del *Missale* (*Plenum*) *Romanum* accettato dal fondatore dell'Ordine. Per primi, il 27 luglio 1498 escono ad Hagenau i *Sermones Pomerii de tempore*, presso l'editore che ottantacinque giorni prima aveva pubblicato anche lo *Stellarium*. Quando l'autore era ancora in vita, a questa edizione ne seguirono ancora almeno cinque e, fino alla pubblicazione del 1521 a Parigi e a Rouen, tutto il *Pomerium* – o una sua parte – ebbe altre 22 edizioni conservate nella Biblioteca nazionale Széchényi di Budapest (i luoghi di stampa sono: Parigi, Rouen, Strasburgo, Norimberga, Lyon, Hagenau). Dopo il 1521, però, e per un lunghissimo periodo, non ci sono note nuove edizioni.

3 Hagenau, Heinrich Gran, pro Johanne Rynmann, altera die madii [2. Mai.] 1498.

4 Pelbárt pubblicò prima (nel 1487) a Strasburgo i suoi commenti ai Salmi (*Expositio libri Psalmorum Hymnorum et Soliloquiorum*). Bernardo Bembo, padre di Pietro, possedeva una copia di questo libro. Cfr. F. di Brazzà – C. Griggio, „Pelbárt di Themeswar nella biblioteca di Bernardo Bembo”, in *Per Teresa dentro e oltre i confini. Studi e ricerche in ricordo di Teresa Ferro*. A cura di G. Borghello, Udine 2009, 39-46.

5 1° vol. *Sermones de Sanctis* (221 sermoni), II° vol. *Sermones de tempore* (per feste, 171), III° *Sermones Quadragesimales* (150).

L'autore della prima monografia su Pelbárt, Áron Szilády, riferisce complessivamente di 44 diverse edizioni parziali o di tutta la raccolta del *Pomerium*.⁶

Non era altrettanto imponente, ma leggermente più duratura fu la presenza, nella coscienza religiosa ed ecclesiastica europea, dell'opera teologica *Aureum*⁷ (con titolo breve *Rosarium*) dopo la prima edizione del 1503. Il trattato è ispirato alla teologia di sant'Agostino, di Pietro Lombardo, di Duns Scotus, e di molti altri dottori. Contiene pochi elementi nuovi: era un compendio molto ricco della tradizione precedente, di scarsa originalità. I primi due libri furono scritti da Pelbárt, come anche la maggior parte del terzo, mentre, invece, il quarto è opera di Osvát Laskai. Dopo le numerose pubblicazioni a Hagenau (1503, 1504, 1507, 1508), conosciamo anche le due edizioni veneziane (1586, 1589), e quella di Brescia (Brixia, 1590). (È però lecito chiedersi: perché Pelbárt non pubblicava le sue opere in Ungheria? Nella seconda metà del XV secolo, esistevano infatti due tipografie a Buda. La più grande e più importante, quella di András Hess, era anche geograficamente molto vicina alla corte reale e al convento francescano; l'altra, invece, aveva una ridottissima capacità rispetto ai voluminosi scritti del nostro autore, e quindi le condizioni non erano materialmente adatte a tale impresa.)

Dopo la diffusione della Riforma in Europa Centrale ed Orientale e dopo la sconfitta disastrosa di Mohács (1526) – continua lo storico Gedeon Borsa – «si voleva, soprattutto in Italia e in Germania, ripubblicare i libri ... accolti favorevolmente prima dell'apparizione di Lutero».⁸ La realtà dimostrava, invece, che i primi decenni della Riforma portavano tali cambiamenti anche all'interno della Chiesa, in seguito ai quali le raccolte di prediche, assieme agli altri generi prima apprezzati, divennero ormai obsoleti, «polverosi» per gli «uditori». L'intenzione ebbe successo notevole soltanto in Italia: l'ultima edizione nota dello *Stellarium* uscì a Venezia nel 1586, quella del *Rosarium* a Venezia (1585-6, 1589) ed a Brescia (1590). Uno degli editori, Francesco Ziletti si lamentò, nella dedica al papa Sisto V (13 agosto 1583), che era indegnamente caduta nell'oblio l'opera dell'autore ungherese. (Borsa tratta anche la storia degli editori menzionati e la collaborazione, per nostro argomento fondamentale, tra l'editore di Augsburg e il tipografo di Hagenau.)

Per il secolo XVII, l'aggiungiamo, Pelbárt divenne anche in Italia un autore di importanza «locale». Lucas Wadding, storico irlandese dell'Ordine lo menziona più volte nei volumi degli *Annales Minorum*. Il nome di Pelbárt appare in vari

6 Per la lista cfr. Á. Szilády, *Temesvári Pelbárt élete és munkái* [La vita e l'opera di Pelbárt Temesvári]. Budapest 1880, 55-57. Cfr. ancora G. Borsa, *Laskai Osvát és Temesvári Pelbárt műveinek megjelentetői* [Gli editori delle opere di Osvát Laskai e Pelbárt Temesvári], *Magyar Könyvszemle* 121 (2005). 1-23; Idem, *Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát munkái. Borda Lajos gyűjteménye* [Le opere di Pelbárt Temesvári e Osvát Laskai. La collezione di Lajos Borda], Zebegény 2004.

7 Titolo completo: *Aureum rosarium theologie ad sententiarum quattuor libros pariformiter quadripartitum. Ex doctrina doctoris subtilis: suorumque sequacium: sanctorumque etiam Thome Aquinatis Bonaventureque ac multorum solidorum doctorumque religiosum devotumque patrem.*

8 Borsa, *Laskai Osvát és Temesvári Pelbárt műveinek megjelentetői*, 19.

contesti, il suo rapporto con il teologo Duns Scotus, la concezione immacolata,⁹ ecc. Il compagno di ordine lo citò con termini sempre positivi, soprattutto per la sua preparazione e vasta cultura. «Floruerunt hoc tempore viri docti in caetu Observantium: Pelbartus de Temeswar Hungarus, per universam Germaniam doctrina et concionibus illustris, cuius opera dabimus in recensu scriptorum Minoritarium».¹⁰ In Italia Pelbárt rimase noto e citato, prima di tutto, come teologo di Maria. Nel 1750, il padre missionario Sant'Alfonso de' Liguori, fondatore dell'ordine dei Redentoristi, pubblicò a Napoli un'opera in due volumi, *Le glorie di Maria*, in cui ben 15 volte si riferisce allo *Stellarium*.

Processi storici sfavorevoli

Le raccolte dei sermoni curate con grande erudizione, i trattati che elaboravano temi teologici, la vita dei santi, i commenti e le sentenze scritte sulla scia di Pietro Lombardo non sopravvissero di molto al loro autore. La fama e il nome del frate ungherese sparirono pian piano anche dalla coscienza collettiva del suo Ordine.

Le cause della *damnatio memoriae*, in questo caso di Pelbárt, possono essere riconducibili alla storia dell'Ungheria, alle tensioni interne alla Chiesa e, naturalmente, al suo modo di pensare, alla sua fisionomia della conoscenza ed alla sua mentalità intellettuale. Nei secoli XVI e XVII, Buda ed un terzo del paese erano sotto la dominazione turca, mentre le regioni del Sud e del Sud-Ovest, verso i Balcani, da dove il movimento dell'Osservanza francescana proveniva e si era sviluppato, come ad esempio a Szeged, erano tutte occupate dall'Islam. La struttura prima ben organizzata degli Ordini religiosi fu distrutta. Nei confronti dei «frati cseri»¹¹ (così definiti perché portavano un cappuccio grigio: in slavo *серый*-grigio), cappellani dell'esercito cristiano, che seguivano l'esempio dei grandi confratelli (p. es. Giovanni da Capestrano) nella guerra contro il turco, la repressione era ancora più forte. Così, ci si occupò meno dei sottili problemi della teologia. E, inoltre, il numero di coloro che utilizzavano i suoi «modelli» di omelie diminuì radicalmente.

La diffusione del protestantesimo guardava con simpatia alla concezione radicale della nazione di Pelbárt ed alla sua presa di posizione di principio per la lingua magiara: ma, allo stesso tempo, non piacevano ai calvinisti e ai luterani l'aneddotica e i frequenti riferimenti ai santi eccessivamente esaltati, nonché il linguaggio latino delle prediche. Dopo la traduzione tedesca della Bibbia di Luther negli ambienti protestanti la lingua della *Vulgata* perdette la sua *raison d'être*, e la si conosceva sempre meno.

Ma l'eredità spirituale del frate francescano, che non aderiva a nessuna tendenza di riforma interna per il rinnovamento cattolico suo contemporaneo, si collocava in uno spazio vuoto anche per la Chiesa cattolica, che affidava la lotta

9 L. Wadding, *Annales minorum*, t. VI, Romae 1733. 52, in base alla terza parte del quarto libro dello *Stellarium*.

10 Ibid., vol. 14, 351.

11 La denominazione evidenzia una connessione fondamentale tra francescani ed elemento slavo.

ideologica contro i protestanti e l'organizzazione delle missioni soprattutto alla Compagnia di Gesù, fondata proprio per questo fine: ed il neonato ordine se ne assumeva energicamente il compito. Le nuove correnti laiche, invece, volevano seguire gli ideali italiani dell'umanesimo e del Rinascimento, già fortemente presenti alla corte di re Mattia, e non occuparsi di quelli della vecchia scolastica, il cui moralismo antiquato, nei secoli successivi e all'alba del Illuminismo, appariva a quasi tutti uno strumento non in grado di rispondere alle esigenze storiche del tempo.

Visto che Pelbárt viveva in un'Ungheria ancora libera, si deve aggiungere un'altra importante considerazione. Le sue concezioni sulla storia degli ungheresi e sulla nazione differivano radicalmente da quelle dell'aristocrazia, cioè della classe dominante. Gli intellettuali, scrittori appartenenti allo spazio mentale della nobiltà e da essa appoggiati, divennero sempre più forti e assunsero il predominio durante il corso del Cinquecento, fino ad arrivare alla profonda differenza del significato dei termini latini. Per «*gens* (hungarica)» Pelbárt intendeva «*plebs*», «*natio*», «popolo». La ricerca del rapporto diretto con le larghe masse dei fedeli, la realizzazione del programma di riforma, anzi l'esprimersi nel nome di tutta la nazione e il sostenere gli interessi politici e cultural-religiosi dei poveri, formavano la base dell'attività dell'ordine degli Osservanti in un paese severamente minacciato. Questa persuasione viene espressa anche sull'epitaffio dell'ampiamente apprezzato teologo e predicatore. Con erronea etimologia, il suo nome viene spiegato come «*Plebis ars*», mentre le espressioni «*docuit plebem*» e «*decus gentis*» riassumono con lapidaria brevità il senso della sua attività («Ha insegnato al popolo», «la gloria della nazione»). Più tardi, questo riferimento radicale al popolo come obiettivo primario non fece più parte del patrimonio ideale dell'Ordine oppure, più semplicemente, tra i frati osservanti non vi fu un altro rappresentante della statura di Pelbárt capace di sostenere la causa del popolo con i mezzi dell'Ordine. L'altra, è la tendenza nobiliare che, ispirata a vari elementi dell'umanesimo, può essere caratterizzata da un modo di pensare laico, pragmatico e dall'idea dell'eroismo individual-familiare. «Tra i due inizi delle tradizioni della storia letteraria, quello nobile si sviluppava continuamente, fedelmente alle sue origini, nella società laica e nobile, sotto la cura dei più colti e civilizzati e, dopo il 1510 circa, di quello francescano-popolare non abbiamo più notizia neppure negli ambienti francescani.»¹² Intanto, i predicatori calvinisti cominciavano la loro lotta per raggiungere, negli insediamenti urbani ungheresi, obiettivi simili a quelli dei francescani.

Le opere di Pelbárt Temesvári e di Osvát Laskai si trovarono di nuovo al centro dell'attenzione, dopo secoli, in una situazione storica del tutto diversa, cioè non più come ideologia per l'esaltazione della nazione e l'educazione morale dei giovani o come propaganda religiosa, ma come oggetto di interesse accademico. Una simile rinascita era dovuta all'interessamento verso la conoscenza generale della storia letteraria, un aspetto che è parte integrante della civiltà ungherese. Gli studiosi cominciarono ad occuparsi del valore autonomo delle opere letterarie, riscoprendo valori poetici e retorici e considerando gli aspetti direttamente utilitari

12 Tarnai, „A magyar nyelvet írni kezdik”, 103.

dell'*intentio auctoris* come un elemento interno, intransitivo, dell'opera. Riepilogando brevemente la ricezione critica ungherese di Pelbárt Temesvári, si può affermare che gli studiosi cominciarono ad occuparsi dell'attività del frate osservante imparzialmente, con metodi scientifici, solo dalla seconda metà dell'Ottocento. In precedenza, la sua figura era passata sotto silenzio o era oggetto di un giudizio influenzato dall'appartenenza religiosa del critico.

Le parzialità confessionali

Il luterano Dávid Czvittinger, autore della prima enciclopedia degli scrittori ungheresi che comprendeva duecentocinquanta articoli, nel suo *Specimen Hungariae literatae* (Francofurti et Lipsiae, 1711),¹³ non menzionò il nome di Pelbárt; non lo fece neppure il continuatore di questa impresa, il pastore evangelico Mihály Rotarides (Hazafi, Hazai), nella sua storia letteraria che completava l'opera del predecessore.¹⁴

Il geografo, linguista e storico Péter Bod, dotato di una cultura poliedrica, nel lessico intitolato *Magyar Athenas*¹⁵ raccolse e pubblicò brevi profili biografici dei 485 scrittori e studiosi vissuti in Transilvania e in Ungheria. Il pastore calvinista menzionò erroneamente il nome, confondendolo con il suo confratello. «Osvald Pelbárt. Per la patria proviene da Temesvár e, considerato l'ordine, è un famoso predicatore dei frati Minori; visse negli anni intorno al 1401 e scrisse qualche libro in latino»: menziona due titoli, *Aureum* e *Stellarium*.

Elek Horányi, prete scolopio, da parte sua, annotò brevemente il nome e citò il suo secondo sermone su Santo Stefano, Non ci informa di altro, salvo del fatto che il suo predecessore cattolico «regnante Matthia Corvino Budae vixit».¹⁶

Conspectus reipublicae litterariae in Hungaria... (1785) di Pál Wallaszky è la prima storia della letteratura ungherese più o meno sistematica. L'autore, storico della letteratura e pastore luterano, fa il nome di Pelbárt tra i teologi, ma non fornisce altre informazioni su di lui.¹⁷

In omaggio alla concezione della letteratura nell'Ungheria settecentesca, l'*Historia Litterarum bonarumque artium in Hungaria* di Georgius Belnay, pubblicata nel 1799 a Posenio, propone un'immagine generale della situazione della cultura di un'epoca, occupandosi, al di là della letteratura e dell'arte (menziona anche il

13 Davidis Czvittingeri nob. Hung. *Specimen Hungariae Literatae, virorum eruditione clarorum natione Hungarorum, Dalmatarum, Croatarum, Slavorum, atque Transylvanorum, vitas, scripta, elogium et censuras ordine alphabetico exhibens. Accedit Bibliotheca scriptorum qui extant de rebus Hungaricis*, Francofurti et Lipsiae typis et sumptibus Joh. Guil. Kohlesii, Univ. Altdorf. Typogr. 1711, 4°, p. 14 e p. 418. Bibliotheca 84.

14 *Historiae hungaricae literariae antiqui medii atque recentioris aevi lineamenta. Quorum prolegomena generalem in universam historiam Hungariae literarium introductionem continentia prodeunt studio ac sumtu H. M. Hungari*. Altonaviae et Servestae 1745.

15 pubblicato a Nagyszeben (oggi Sibiu, Romania) nel 1766.

16 E. Horányi, *De sacra corona Hungariae ac de regibus eadem redimitis commentarius*. Pestini 1790, vol. I, 74, vol. V, 378.

17 P. Wallaszky, *Conspectus reipublicae litterariae in Hungaria*. Budae 1808.

nome di Filippino Lippi, che lavorava alla corte di re Mattia), si occupa anche di filosofia, di storia delle università e delle biblioteche. Sull'*Aureum Rosarium Theologiae* di Pelbárt Temesvári afferma quanto segue: «in quo opere, vasto nimis, ea complexus fuit, quae seu in scholis docuit, sive ad concionem dixit».¹⁸

La svolta nella storia della critica

Le opere di Temesvári e di Laskai si trovavano di nuovo al centro delle ricerche letterarie dopo la guerra d'indipendenza del 1848-49, in una situazione storica tutta diversa dai secoli precedenti. Non erano più considerate come un'ideologia dell'esaltazione della nazione ungherese, né come una propaganda religiosa, e nemmeno come un mezzo efficace per l'educazione del popolo, ma come un ricco campo per la ricerca dei valori di storia della cultura nazionale. L'eredità spirituale del Temesvári doveva la sua rinascita «accademica» all'interessamento generale per le conoscenze della cultura e della storia letteraria. La ricerca scientifica, dal suo punto di vista, non studiava l'opera come un mezzo pericoloso per la formazione delle ideologie future, o un'opera che può danneggiare direttamente gli interessi di certi gruppi sociali. Gli studiosi cominciavano ad apprezzare i valori intrinseci degli scritti di Pelbárt. La letteratura tramandata dai codici ungheresi era da loro ritenuta una miniera d'oro, e li utilizzavano anche in maniera acritica:¹⁹ oltre ad essere documenti e monumenti di un'epoca, costituivano letture preziose in sé, divertenti e educative.

Discendente di una famiglia tedesca (Schedel), socio dell'Accademia delle Scienze Ungherese e di religione cattolica, Ferenc Toldy è l'autore della più autorevole storia sistematica della letteratura ungherese dell'Ottocento. La prima edizione dell'opera risale al 1851, ed uscì a Pest (non ancora unita a Buda e Óbuda): *A magyar nemzeti irodalom története. (Ó- és középkor). Példatárral. (Storia della letteratura nazionale ungherese. Antichità, Medioevo. Con florilegio)*. Qui, Toldy dedica alcune righe a Pelbárt, menziona dati biografici (studi a Cracovia) e tre delle sue opere, e il fatto che la chiesa ungherese lo onori tra i beati, e che la sua festa è il 17 maggio. Afferma che, secondo gli studiosi, il predicatore teneva le sue omelie

18 G. Belnay, *Historia Litterarum bonarumque artium in Hungaria*. Posonii 1799, 19.

19 Nella vasta bibliografia specialistica vedi: J. Kastner, „A Jókai-kódex és az obszerváns kódexirodalom” [Il Codice Jókai e i codici degli Osservanti], *Egyetemes Philologiai Közlöny* 56 (1932), 203-211; E. Madas – I. Monok, *A könyvkultúra Magyarországon a kezdetektől 1800-ig* [La cultura dei libri in Ungheria dalle origini al 1800]. Budapest 2003; gli stessi autori in forma digitale: *A könyvkultúra Magyarországon a kezdetektől 1730-ig*: <http://mek.oszk.hu/01600/01613/01613.htm>. La fonte principale di numerosi codici contenenti delle leggende e dei sermoni, accanto alla *Legenda aurea*, era il *Pomerium*. Lo *Stellarium*, invece, fu «la fonte dei volumi di sermoni, come il Codice Tihanyi (1530-32) ed il Codice Kazinczy (1526-1541), che rispecchiavano bene il culto di Maria delle Clarisse».

prima in ungherese e che, probabilmente, il frate francescano non era l'autore di tutte le opere passate sotto il suo nome.²⁰

In ambiente accademico è nata anche la prima monografia sul nostro frate osservante. L'autore è il già menzionato Áron Szilády, che lesse il suo testo in una seduta (15 dicembre 1876) e poi pubblicò il manoscritto di 86 cartelle nel 1880. La seconda parte di questo volume porta il titolo *Mutatóványok* (*Specimen*, pp. 87-134) e, tra l'altro, contiene la leggenda di Santa Caterina d'Alessandria in latino e, per dimostrarne le similitudini, in parte anche in ungherese. Secondo Szilády, con molta probabilità, Pelbárt Temesvári è l'autore di questa redazione della leggenda. Lo storico della letteratura elenca molti argomenti per dimostrare la sua tesi, e compie anche indagini filologiche comparative: altri però contestano le sue affermazioni, ed in genere gli studiosi ungheresi ritengono che l'autore di questa opera *in toto* sicuramente non sia Pelbárt, ma che vi sono parti da lui suggerite o addirittura redatte.

La monografia presenta gli *opera omnia* principalmente dal punto di vista delle conoscenze teologiche e storiche in essa contenute. Queste, secondo lo storico della letteratura, prendono una strada a sé stante e si riducono a enumerazioni abbastanza noiose: e quindi non sorprende che la posterità vi prestasse poca attenzione. Per quanto riguarda la ricerca futura, è più importante il frequente riferimento alla lingua. Una volta analizzata la collezione di più di trenta parole raccolte nel secondo libro del *Rosarium*, Szilády, da un lato, conclude che, dietro Pelbárt scrittore «latino» si può ipotizzare anche l'oratore in lingua ungherese (cioè, che le prediche tenute in ambienti popolari influenzavano la stesura latina) e, dall'altro, afferma che queste ultime avrebbero a loro volta influenzato molte omelie e sermoni tenuti da altri preti in lingua ungherese. I loro esemplari protagonisti erano spesso santi che potevano valorizzare l'eroismo e la grandezza magiara nel mondo cristiano, con particolare riferimento ai valori militari (Stefano, Ladislao).²¹

Non molto tempo dopo questa pubblicazione, vide la luce un altro lungo saggio, con un preciso apparato filologico, dal titolo *Pomerius*. Ferenc Toldy dedicò la prima edizione della sua sopracitata opera all'autore di questo volume, «il libro che ringrazia per la sua esistenza solamente il Suo incitamento»: così infatti scrisse al padre e filosofo scolopio, Cyrill Horváth, che realizzò una delle elaborazioni più profonde sull'argomento.

Il volume del 1894, oltre ai dati e agli elementi nuovi ed informativi, colloca l'opera e la fortuna del frate in un contesto più ampio. Per la sua fedeltà incondizionata agli insegnamenti dell'ortodossia scolastica, poneva in una luce molto negativa ed ingiusta tutti i nuovi «santi» pagani, criticando apertamente la residua eredità letteraria dell'Antichità. Cicerone viene ritenuto uomo «dalla vita dissoluta», e Pelbárt afferma che «i pagani predicarono dottrine malvagie», mentre le opere di Ovidio, che conduceva una vita peccaminosa, sono «piene di perversità». Pelbárt fece commenti velenosi anche nei confronti delle autorità pagane della scolastica, sui maledetti Aristotele o Averroës, si opponeva ancor di più ad ogni

20 F. Toldy, *A Magyar nemzeti irodalom története*. Pest 1862 (3ª edizione), vol. 2, 47.

21 Szilády, *Temesvári Pelbárt élete és munkái*.

tipo di neoplatonismo, molto diffuso nella corte reale (Mattia, Giano Pannonio) e paragonava la pericolosa filosofia pagana ad una nuvola senz'acqua. Il modo di pensare di Pelbárt era puramente deduttivo: invece che all'esperienza diretta della natura o all'approccio razionale ai fenomeni naturali, agli si richiama continuamente alle autorità ecclesiastiche, e la sua conoscenza in quest'ultimo campo era ammirevolmente ricca.

Le menti permeate dal nuovo spirito umanistico non lo apprezzavano affatto, non ritenevano le sue opere un vero valore: si rideva di lui persino negli ambienti religiosi e si taceva. «appena Pelbárt mostrava un solo pensiero nuovo, una sola idea nuova. Sprofondava del tutto nel conglomerato dei tesori comuni e antichi». ²²

Accanto al trattamento di questioni meramente metafisiche, Pelbárt accentuava l'utilità della ragionevole imitazione dei buoni esempi. Il predicatore, con argomentazioni molto logiche e chiare, dimostra con una perfetta dialettica le sue tesi etiche. Con migliaia di esempi cerca di spiegare e convincere tutti che l'ottemperanza e la conformità rigorosa alla morale cristiana è l'interesse primario dell'uomo. Se gli uomini non si occupano della loro beatitudine futura nel Paradiso, sono più stupidi delle bestie. Con numerose osservazioni naturali ed etologiche, dimostrava ai suoi ascoltatori e lettori che gli istinti dirigono gli animali in modo migliore rispetto agli uomini che, per la loro stupidità, abbandonano la via delle virtù.

Nel suo latino, Pelbárt non voleva ritornare alla purezza antica, né alla precisione grammaticale come gli umanisti (Lorenzo Valla, soprattutto), ma rimaneva legati ai *clichés* scolastici del latino decaduto: ²³ molti però lo disprezzavano per le sue espressioni linguisticamente superficiali.

Il linguaggio latino di Pelbárt «era semplice e 'all'ungherese'. Spesso cambiava il senso delle parole, soprattutto quello dei verbi, ed incorporava parole ungheresi tra i suoi magiarismi ... Sentiva in ungherese, pensava in ungherese e spesso parlava in ungherese - con parole latine». ²⁴

Dal punto di vista letterario, la parte più interessante del *Pomerium* è quella in cui si tratta dei santi ungheresi. Con l'utilizzo delle fonti precedenti, ci presenta la leggenda di cinque dei nostri santi: quella di Stefano, di Emerico, di Ladislao, di Elisabetta e di Gherardo. Queste, insieme e fuse con la cosiddetta *Leggenda di Hartvik*, ebbero grande successo, e determinarono anche l'iconografia di queste figure. L'autore delle *Legendae Sanctorum regni Hungariae*, pubblicate per la prima volta nel 1498 a Venezia fu, probabilmente, il vescovo prima di Magdeburgo e poi di Ratisbona, che visse a cavallo dei secoli XI-XII. Le storie dei santi sono fedelmente rappresentate: seguendo i motivi tramandati dalle leggende, si possono vedere sulla recinzione dell'altare della basilica di Santo Stefano Rotondo al Monte Celio a Roma, che apparteneva al seminario gesuitico del Collegio Germanico ed Ungarico.

Queste due monografie aprivano una nuova epoca nella ricerca sul frate francescano: ed è ovvio che i suoi studi, la sua preparazione e mentalità intellettuali lo

²² C. Horváth, *Pomerius*. Budapest 1894, 35.

²³ Horváth, *Pomerius*, 30.

²⁴ Horváth, *Pomerius*, 63.

dirigevano verso i territori germanici, e non verso l'Italia. Un episodio interessante della storia critica di Pelbárt sono le sue reazioni alle tendenze innovative nell'ambito della Chiesa. In un articolo scritto nel 1920, Tivadar Thienemann²⁵ rimproverò Pelbárt per aver «fissato il Cielo con il suo sguardo» e di non interessarsi alle correnti spirituali del mondo circostante, nonché di essere assolutamente indifferente alla visione del mondo dei pensatori cristiani che è riconducibile alla loro provenienza etnica. A questo proposito, lo studioso è particolarmente deluso per l'abbandono totale dei riferimenti ai caratteri nazionali degli scrittori germanici e anglo-sassoni, come Beda Venerabile, Alcuino e Rabano Mauro. Un problema ancora più grave, secondo Thienemann, è che Nicolò Cusano, Tommaso da Kempis e Girolamo Savonarola sono ai margini dell'interesse di Pelbárt, mentre le opere dei predicatori tedeschi di secondo rango, i suoi confratelli Minori, sono sue fonti inesauribili.²⁶ Gli intermediari principali furono i professori dell'Università di Vienna. Fra loro, Heinrich Langenstein, allievo di Occam a Parigi, che gli portò la conoscenza del nominalismo; poi Thomas Ebendorfer, Johannes Nider e Paulus Wann. Il suo stretto rapporto con il mondo germanico spiega perché avesse più successo soprattutto in Germania. Negli *Annales minorum* si legge: «Pelbartus de Temeswar, Hungarus per universam Germaniam doctrina et concionibus illustris» (illustre in tutta la Germania per insegnamenti e sermoni).²⁷

Quarant'anni dopo - nel frattempo Pelbárt Temesvári era divenuto un autore abbastanza riconosciuto e insegnato in tutte le università ungheresi - Károly Redl,²⁸ storico della filosofia e bibliotecario, riprendeva lo stesso argomento e, correggendo Thienemann, affermava che Pelbárt non solo conosceva il *De imitatione Christi* di Kempis, ma che lo citava testualmente più volte e ne copiava parti,²⁹ e sosteneva inoltre che un intimo rapporto lo legava alla *devotio moderna*. La ragione dell'errore di Thienemann poteva essere il fatto che l'opera del Kempis fu pubblicata nel XV secolo anche sotto il nome di Johannes (Jean) Gerson, (che fu cancelliere dell'università di Parigi e teologo di spicco durante il Concilio di Costanza, per poi morire nel 1429); e che, in secondo luogo, Pelbárt aveva citato il *De imitatione* con altri titoli, come *De interna conversatione* e *De contemptu mundi*.

Periodici cattolici

Nel 1937 la rivista cattolica «*Regnum. Egyháztörténeti Évkönyv*» (1936-1946) pubblicò un saggio dal giovane storico della Chiesa, Lajos Pásztor, che, dopo un breve periodo a Budapest, avrebbe continuato la sua carriera all'Accademia d'Ungheria a Roma e poi nell'Archivio Segreto del Vaticano, e sarebbe morto a Roma nel 1997. Pásztor studiava l'attività e i pensieri dei due frati assieme. Al di là della grande

25 T. Thienemann, „Temesvári Pelbárt és német kortársai” [Pelbárt Temesvári e i suoi contemporanei tedeschi], *Egyetemes Philologiai Közlöny* 44 (1920), 54.

26 Come in sermoni di Johannes Gritsch, Johannes Herolt, Meffreth da Meissen.

27 Thienemann, „Temesvári Pelbárt és német kortársai”.

28 K. Redl, „Temesvári Pelbárt és az Imitatio Christi” [Pelbárt Temesvári e l'imitatio Christi], *Irodalomtörténet* 48 /2 (1960), 182-184.

29 *Pomerium, De tempore pars paschalis sermo* XLIII.U.

quantità di elementi comuni, l'autore ha richiamato l'attenzione ad alcune differenze caratteristiche. Il *primus inter pares* è, senza dubbio, Laskai. La base teologica dell'idea osservante della comune vita ecclesiastica e laica era la concezione della chiesa (e della società secolare) concepita come corpo mistico di Cristo che è un organismo vivente. Come la testa dirige il funzionamento del corpo e organizza i movimenti dei suoi membri, nella società il sacerdote (chiesa) fa la parte del capo e la religione abbraccia e articola l'attività di tutta la comunità. L'adattamento al doppio ordine in collaborazione è l'unica possibilità per l'individuo di poter raggiungere la sua metà principale, la salvezza della sua anima. Così per loro, da questa presa di posizione, la funzione sociale prevaleva sui valori tradizionali. Secondo i due frati osservanti, l'ascolto dell'omelia è più importante ancora della partecipazione alla messa. Il sacerdote che amministra i sacramenti e i doni della grazia ha un ruolo più importante di Maria, perché il prete nell'ostia non solo una volta, ma giorno per giorno, dà corpo a Cristo. Per il massimo effetto del discorso è necessario adoperare le parole insieme alle immagini (vedi oltre).

Tutti debbono partecipare al mantenimento dell'organismo vivente, e non ci sono differenze tra gli uomini per discendenza di sangue. Con le parole di Pelbárt: «Gli uomini per la natura sono uguali, e per il cristianesimo tutti: ricco e povero, servitore e libero, nobile e non nobile, tutti sono figli di Dio.»³⁰ Secondo Pásztor, l'ideologia osservante che accentua la lode del lavoro (anche quello del mercante!) rende possibile il dinamismo sociale non basato sul rango di nascita. L'uomo che, meritandolo, vuole salire sempre più in alto nella gerarchia sociale, per ogni nuova attività importante riceve un angelo custode. (Pelbárt, afferma, ne possedeva quattro o cinque). L'uomo conferisce il vero valore a se stesso: non importa che i genitori fossero onesti e bravi se lui stesso è un peccatore. Riassumendo: ciò che i frati osservanti insegnano non è una fuga dal mondo ma la volontà di cambiarlo. La direttrice del movimento dev'essere la chiesa che vuole condurre tutti verso la metà eterna.

La rivista cattolica «*Vigilia*» si occupò in varie occasioni dell'opera del frate Minore osservante anche dal punto di vista letterario. Pelbárt Szalóczi O.F.M. tradusse un brano dal primo libro dello *Stellarium*,³¹ molto significativamente da quello che ci presenta Adamo, la miseria, il dolore, Giobbe, e, poi la salvezza e la gratitudine di Davide. L'anno precedente, il traduttore pubblicava un articolo sul teologo-scrittore, osservando che: «La maggior parte dei suoi libri di predicazione uscirono fino al 1521, complessivamente in 114 edizioni circa».³²

30 L. Pásztor, Temesvári Pelbárt és Laskai Ozsvát az egyházi és világi pályáról" [Pelbárt Temesvári e Ozsvát Laskai della carriera ecclesiastica e laica], *Regnum. Egyháztörténeti Évkönyv* 2 (1937), 141-154. La citazione: 153. Vedi ancora: Idem, *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában* [La vita religiosa degli ungheresi nell'epoca degli Jagelloni]. Budapest 1940. (Edito di nuovo nel 2000.)

31 "A mélységből kiáltók. Temesvári Pelbárt" [Esclamanti dalla profondità. Pelbárt Temesvári], *Vigilia* 15 (1950), 245-250. Libro I, 2.2, pp. 1-3.

32 P. P. Szalóczi O.F.M., „Temesvári Pelbárt”, *Vigilia* 14 (1949), 721-727. Szalóczi menziona un manoscritto di 14 pagine scritto da un padre scolopio, András Szentgyörgyi intitolato *Nemes és jobbágy Temesvári Pelbárt prédikációiban* [Nobile e servo della gleba nelle prediche di P. T.].

Il Padre Tivadar Vida tradusse il primo discorso sul re Santo Ladislao insieme alla storia della sua vita esemplare³³ e in un saggio³⁴ diede un'immagine sintetica dell'attività spirituale del frate osservante. I capitoli dell'articolo trattano vari argomenti, come lo specchiarsi della realtà ungherese di fine Quattrocento nelle sue opere. Vida pone alcune domande sulla possibilità di trasposizione drammaturgica, sull'utilizzo dei testi latini e sul suo rapporto spirituale con la Riforma. Lo studioso ecclesiastico dà anche risposta alle questioni da lui sollevate, riferendosi alla critica su Pelbárt: le scene descritte nelle sue opere probabilmente non erano utilizzate per le rappresentazioni drammatiche (Tibor Kardos), le prediche latine venivano diffuse anche in versione ungherese, dette da Pelbárt stesso e da altri (András Bognár), e non si può considerarlo come un precursore diretto del movimento protestante (Kálmán Tímár) ed un «preparatore» concreto della guerra dei contadini del 1514 (Jenő Szűcs), ma solo come creatore di un clima spirituale che dimostrava molta sensibilità per i problemi dei poveri.

Le principali tendenze della critica, tra antichità e digitalizzazione

Nei due ponderosi volumi dei *Ricordi dei drammi antichi d'Ungheria*³⁵ viene pubblicato una sacra rappresentazione di profeti (*Prophetæ*, 1483 cca, Buda) tratto dallo *Stellarium*.³⁶ Alla rappresentazione, offerta in edizione bilingue (latino-ungherese) partecipano le Virtù, Gesù, Davide, Giobbe, Geremia, *sancti patres* etc. Alle scene di passione Pelbárt aggiungeva i suoi «ordini del regista», vale a dire, come si deve presentarle (Lajos Pásztor citò, prima, lo stesso brano molto significativo): «Ante omnia potes ostendere crucis lignum quasi cruentatum, cum rationem dicis ad crucem loquendo sic: oh crux, ave, spes unica, et cet, ut per talem ostensionem commoveantur corda...».³⁷

In occasione del 470° anniversario della morte di Pelbárt sono stati pubblicati due importanti saggi sulla rivista letteraria «*Irodalomtörténeti Közlemények*».

Il rapporto di Pelbárt con l'eredità antica è stato analizzato dettagliatamente da István Borzsák.³⁸ L'insigne studioso di filologia classica dimostrò con grande

33 "Első beszéd Szent László királyról és élete olvasmányaival együtt" [Il primo discorso sul re santo Ladislao insieme alla storia della sua vita], *Vigilia* 42 (1977), 374-379.

34 T. Vida, "Temesvári Pelbárt kapcsolata kora társadalmával" [Il rapporto di Pelbárt Temesvári con la società della sua epoca], *Vigilia* 45 (1976), 671-679.

35 *Régi magyar drámai emlékek* [Ricordi dei drammi antichi ungheresi]. A cura di T. Kardos e T. Dömötör, Budapest 1960, vol. I, 314-348. Dello stesso argomento, con osservazioni critiche vedi: P. Tóth, „Némely alázatos doktor szíz Mária képében” [Alcuni dottori pii nell'immagine di Maria Verigine], in *A magyar irodalom története* [Storie della letteratura ungherese]. Dir. da M. Szegedy Maszák, Budapest, 2008², 180-195.

36 Hagenau, 1498. Liber I, Pars I, Art. 3.

37 *Régi magyar*, I, p. 377

38 I. Borzsák, „Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát exemplumainak antik vonatkozásai” [Riferimenti antichi degli *exempla* di Pelbárt Temesvári e di Osvát Laskai], *Irodalomtörténeti Közlemények* 78 (1974), 57-65.

erudizione le radici antiche greco-romane, ermetiche, anzi ereticali (Ario) di molti motivi, temi ed *exempla* presenti in Pelbárt. Il catalogo è sorprendentemente ricco.

Poi, lo storico ungherese Jenő Szűcs diede un ampio quadro dell'importanza e del carattere sociale del movimento francescano osservante, sottolineando la sensibilità sociale dei diversi scrittori appartenenti all'Ordine. L'articolo tratta la corrente di opposizione francescana connessa con la guerra dei contadini ungherese del 1514 e con la Riforma. L'autore scrive soprattutto di Osvát Laskai, ma menziona anche Pelbárt. La sua tesi: « C'étaient les membres exclus des cloîtres qui sont devenus, au printemps de 1514, les prédicateurs 'apostats' de la croix, les révoltés des troupes de paysans croisées. La correspondance intérieure de l'ordre (...) ne laisse aucun doute sur le fait que le mouvement d'opposition, vers 1510, avait ses sources dans le spiritualisme ».³⁹ Per quanto riguarda le fonti d'ispirazione teologiche per tale ambizioni, Szűcs accentua la tradizione dell'Ordine stesso, prima di tutto i commenti del loro antico confratello gioachimita francese, Pietro di Giovanni Olivi, sull'*Apocalisse*. La presenza dell'Osservanza francescana era necessaria, pur non avendo alcun ruolo nel causare gli eventi. (Secondo me, nel notevole successo ed effetto dei discorsi di Pelbárt il valore artistico e retorico ebbe un ruolo decisivo, oltre alle componenti concettuali. Così, è doppiamente spiegata l'interpretazione artistico-letteraria della sua attività).

Non vi è infatti una strada diretta che porta da Pelbárt alla Riforma. I protestanti non utilizzarono le sue idee: anzi, non lo conoscevano affatto. L'erudito e naturalista svizzero Konrad von Gesner aveva una conoscenza molto vaga del *Pomerius*, e nel suo repertorio (*Bibliotheca universalis*, 1545) caratterizza il francescano ungherese, conosciuto attraverso le opere di Johannes Eck, come „barbarus quidam theologus”. Kálmán Tímár⁴⁰, trattando questo argomento, richiama l'attenzione, nello stesso tempo, al successo che Pelbárt ebbe in Italia, e lì il poeta calabro-siciliano Marco Filippi, condannato dall'inquisizione per «opinioni luterane», lo ritiene *sommo teologo*.

Nella rivista linguistica «*Magyar Nyelv*», András Bognár pubblicò due piccole glosse scritte in lingua ungherese nella prima metà del sedicesimo secolo e trovate in un'edizione del *Pomerium Sermonum de Sanctis* (Hagenau 1504), tutt'ora reperibile nella sala «degli scolopi» del seminario di Budapest. La prima, dalla *Pars hyemalis* (sermo LXVI) era un'omelia per iniziare la pasqua secondo la tradizione della «compassio Mariae», mentre la seconda, tratta dalla *Pars estivalis* (sermo XCVI) era la prima predica per Elisabetta. «Possiamo essere sicuri che scrissero le note due preti, quelli che dicevano anche le omelie ... e che risalgono ai primi decenni del secolo decimo sesto. La struttura dei marginali rende evidente che

39 J. Szűcs, „Ferences ellenzéki áramlat a magyar parasztháború és reformáció hátterében” [Un corrente d'opposizione nel retroscena della guerra dei contadini e della Riforma in Ungheria], *Irodalomtörténeti Közlemények* 78 (1974), 409-435. Citazione dal riassunto francese (Un courant d'opposition franciscain à l'arrière-plan de la guerre des paysans et de la Réformation hongroises), 435.

40 K. Tímár, „Gesner Konrád Temesvári Pelbártról” [Konrad Gesner su Pelbárt Temesvári], *Irodalomtörténet* 11 (1922), 100-101.

questi preti fecero appunti ungheresi, in base al testo latino di Pelbárt, per le loro prediche tenute in ungherese».⁴¹

L'opera magistrale (dichiaratamente marxista) della *Storia della letteratura ungherese* in sei ponderosi volumi, pubblicata dalla Casa Editrice Accademia per la prima volta nel 1964, dedica tre pagine a Pelbárt.⁴² L'autore di questo capitolo, Sándor V. Kovács, più tardi pubblicò un intero volume di scritti scelti dai *Pomerium*, *Stellarium* e *Rosarium*, e vi aggiunse un più lungo e profondo articolo sull'autore.⁴³ Secondo lo storico della letteratura, i maggiori meriti del frate francescano, le cui opere erano analizzate in ampio contesto da un europeo, furono: la grande capacità di organizzare e strutturare l'immenso patrimonio culturale, ecclesiastico e biblico che aveva a disposizione; la rinomanza e il prestigio che riuscì ad ottenere in tutto il mondo cristiano con le sue prediche-modello; la grande fortuna delle sue storie (dei santi), omelie, esempi nella formazione della letteratura dei codici in Ungheria.

V. Kovács dimostra l'antipatia viscerale del frate per gli autori antichi, un atteggiamento diametralmente opposto all'umanesimo (in piena fioritura alla corte del re Mattia), il suo avvicinamento a certe idee delle tendenze mistiche, ermetiche, astrologiche, e i veri valori poetici e retorici in molti passi dei suoi scritti. Con la sua attività letteraria, che piaceva ai suoi contemporanei, «la grande personalità dello scrittore, vivendo e creando nell'impeto del cambiamento del Medioevo e del Rinascimento, riuscì davvero ad *exegi monumentum aere perennius*, per dirla con Orazio».⁴⁴

Nel *Lessico nuovo della letteratura ungherese*, Edit Madas riassume i più importanti elementi della conoscenza sul frate, affermando che i suoi discorsi erano in realtà bozze, non testi pronti, e che questi «si costruiscono sull'ordine divisorio medievale molto logico, preciso e ricercato, sostenuti da una grandissima massa di citazioni tratte dalle autorità ecclesiastiche».⁴⁵

In un articolo della rivista letteraria «Kortárs» Károly Szalay, riprendendo anche in parte l'insegnamento di Borzsák, afferma che tra i generi letterari l'*exemplum* era il forte di Pelbárt, e che in questo campo ebbe notevole successo mondiale. Nel catalogo di tipologia internazionale, circa 300 *esempi* provengono da lui o possono essere ricondotti alle sue opere. Le sue prediche, permeate dalla corrente spirituale quattrocentesca di *devotio moderna* come narrativa artistica, erano popolarissime, una vera miniera d'oro per le generazioni future non soltanto nel trovare modelli spesso divertenti per il loro *exemplum* ma anche nell'utilizzo di

41 A. Bognár, „Magyar glosszák egy Pelbárt-kötetben” [Le glosse ungheresi in un volume di Pelbárt], *Magyar Nyelv*, 54 (1963), 223-225.

42 *A magyar irodalom története* [Storia della letteratura ungherese]. Dir. da I. Sőtér, vol. I. Budapest 1964, 139-141.

43 *Temesvári Pelbárt válogatott írásai* [Scritti scelti di Pelbárt Temesvári]. A cura di S. V. Kovács, Budapest 1982; L'articolo nel volume porta il titolo *Temesvári Pelbárt egy korszakköltés sodrában* [Nello slancio del cambiamento di un'epoca], 413-442.

44 *Temesvári Pelbárt válogatott írásai*, 442.

45 *Új magyar irodalmi lexikon* [Nuovo lessico della letteratura ungherese]. A cura di L. Péter, Budapest, 2000².

racconti e scherzi, del burlesco e del grottesco, di simboli e motivi nei vari scritti successivi.⁴⁶

Pur conoscendo il grande numero delle edizioni delle opere di Pelbárt e la loro popolarità anche negli ambienti non poveri, il primo saggio che si occupava esclusivamente della loro ricca veste tipografica uscì soltanto nel 1984. La bibliotecaria Marianne Rozsondi prende in considerazione la fortuna, dal suo punto di vista, delle opere *Expositio*, *Stellarium*, *Pomerium* (tre libri), *Aureum*. La ricerca delle rilature si estende ai 107 volumi nella biblioteca dell'Accademia Ungherese delle Scienze, 69 dei quali erano contemporanei o quasi contemporanei all'autore. La maggior parte delle rilature sono di stile gotico (in perfetta concordanza con il loro contenuto) e soltanto in relativamente piccolo numero di stile rinascimentale. Da quest'ultimo punto di vista, l'autrice non esclude la presenza di una tipografia a Buda dove si svolgeva una tale attività.⁴⁷

Dal punto di vista filologico, ha una grande rilevanza l'attività di Ildikó Bárczi, eccellente specialista delle prediche medievali, scomparsa deplorabilmente nel 2009. Essa coordinava le ricerche condotte sulla predicazione tardomedievale presso l'Istituto della Letteratura Medievale e Rinascimentale, e dirigeva un sito internet che colloca le opere di Pelbárt Temesvári e di Osvát Laskai nella storia della letteratura coeva, trasmessa dai codici, mettendo in luce anche la trasformazione e lo sviluppo degli elementi narrativi diffusisi nella letteratura dei secoli XVI e XVII. Ci si leggono, oltre ai testi originali, delle traduzioni, degli studi e delle bibliografie.

Nel 2007 Ildikó Bárczi ha pubblicato un voluminoso libro intitolato *Ars compilandi*. «Lo scopo comune di queste ricerche comparate era la possibilità di avere un'immagine del modo di uso delle fonti dei due francescani ungheresi, autori delle prediche, e dei caratteri dei libri ausiliari da loro usati, e dei metodi come utilizzarli.»⁴⁸ L'autrice era la prima che ha trattato l'opera di Temesvári e di Laskai in un modo tale che coinvolgeva, con accento, ed adoperava in modo sistematico anche la *tabula alphabetica* delle edizioni antiche. Gli indici analitici aiutavano i lettori per approfondire la loro conoscenza su un dato argomento. I redattori degli indici di allora non accorgevano tutti i riferimenti, mentre i motori di ricerca di oggi possono dare più risultati. I campi di ricerca della studiosa dell'Università di Budapest si indirizzavano sia ai temi strutturali (*captatio*, *insinuatio*, *propositio*, *conclusio*, ecc.) sia a quelli tematici (*argumentum principale*, *argumentum alia*, per

46 K. Szalay, „Skolasztika és szatíra” [Scolastica e satira], *Kortárs* 41/9 (1997), 68-80.

47 M. Rozsondi, „Temesvári Pelbárt népszerűsége Európában. (Miről vallanak a könyvkötések?)” [La popolarità di Pelbárt Temesvári in Europa. Di che cosa confessano le rilegature?], *Magyar Könyvszemle* 100/4 (1984), 300-319; , H. Ilyés Barta, „A kolozsvári Egyetemi Könyvtár tulajdonában lévő Temesvári Pelbárt- és Laskai Osvát-művek kötéseiről” [Delle rilegature delle opere di Pelbárt Temesvári e Osvát Laskai nella Biblioteca Universitaria di Cluj], *Erdélyi Múzeum* 59/1-2 (1997), 236-245.

48 I. Bárczi, *Ars compilandi: A késő középkori prédikációs segédkönyvek forráshasználata (A hiteles információk összegyűjtésének kevésbé bevallott módszerei – Az intertextualitás információs rendszerei)* [L'uso dei testi nei sermonari bassomedievali. (I metodi latenti della raccolta delle informazioni autentiche – I sistemi d'informazione dell'intertestualità)]. Budapest 2007 (*Historia Litteraria* 23).

esempio *l'ebrietas*, la *somnia*, la *caecitas*). (Osserviamo che il viso umano descritto simbolicamente da Pelbárt con due *o* e con una *m*⁴⁹ è del tutto uguale a quello di Forese Donati presentato nel Purgatorio dantesco.⁵⁰

Tra gli articoli pubblicati sul sito internet, quello di Piusz Berhidai⁵¹ dà un'ampia sintesi sistematica delle fonti dei sermoni usate da Temesvári. Secondo l'autore queste fonti formano sette gruppi tematici chiaramente distinti: 1. *topoi* biblici, 2. Padri della Chiesa, 3. teologi e predicatori medievali, 4. gli scritti degli autori non ortodossi (per es. Gioacchino da Fiore, Bartolomeo di Pisa), 5. testi liturgici, 6. bolle papali (Gregorio IX, Alessandro IV, Niccolò III, Benedetto XI), 7. testi francescani (sottogruppi: la vita di Francesco, *Liber conformitatum*, *Legenda maior*, testi di provenienza sconosciuta). Il saggio dà una descrizione delle fonti e le colloca nell'insieme dell'opera di Pelbárt.

Il Fondo Nazionale della Ricerca Scientifica,⁵² in tre turni consecutivi (2003-2006, 2009-2012, 2012-2015) ha appoggiato e appoggia lo studio e la digitalizzazione delle opere di Pelbárt Temesvári e di Osvát Laskai. Il direttore della ricerca era Ildikó Bárczi, morta prima di poter terminare questa impresa. La sua collega Beatrix Romhányi continua questo lavoro, sempre ritenuto dalla commissione giudicatrice di grande importanza e fatto con ottimi risultati.⁵³ Sul sito internet⁵⁴ dell'Università di Budapest ELTE si possono leggere i testi con un preciso apparato filologico e nuovi articoli scritti sul Temesvári e sul Laskai.

49 Bárczi, *Ars compilandi*, 99. „duae (aures, genae?) enim sunt duo *o*, nares cum superciliis est *m*, et hic tribus litteris scribitur homo.”

50 Pg. 23, 31-33: Parean l'occhiaie anella senza gemme: / che nel viso degli uomini legge 'omo', / ben avria quivi conosciuta l'emme.”

51 P. Berhidai, *Temesvári Pelbárt helye a ferenes irodalmi hagyományban*, [Pelbárt Temesvári nella tradizione letteraria francescana]. http://sermones.elte.hu/?az=341tan_plaus_piusz

52 The Hungarian Scientific Research Fund (OTKA).

53 Il resoconto del primo periodo: “Within the framework of the project ‘Latin source texts of the late medieval Hungarian sermon literature’ Internet publication of Pelbartus de Themeswar’s and Osualdus de Lasko’s model sermon collections has been started. By the beginning of 2007 on our website <http://sermones.elte.hu> Pelbartus de Themeswar’s *Pomerium de sanctis* (approximately 80 author’s sheets) has been published along with the facsimile of the copy, the rules of transferring incunabulum into digital media in Hungarian and English, the index of names, and the database-like, extended indexes of the original text supplied by hyperlinks. The principles and results of our work is summarized in detail in the monography *Ars compilandi – Source usage of late medieval sermon handbooks*, and briefly in a world language in the study *La diversité thématique dans les prédications de Pelbart de Temesvár* (Archivum Franciscanum Historicum, 2007).”

54 sermones.elte.hu

Conference Program/Il programma del Convegno

4th December, Thursday/4 dicembre, giovedì

17.00-18.30, moderator/moderatore: Roberto Lambertini

- Letizia Pellegrini (Università di Macerata): *Notes for a "Franciscan Europe" in the 15th century: about the pivotal mission of John Capestrano (1451-1456)*
- Petr Hlaváček (Charles University, Prague): „Viriles sicut Italici”. *Die italienischen Franziskaner und ihre Wirkung im Observantenvikariat Bohemia, 1452-1517*
- Iulian M. Damian (Accademia di Romania in Roma – Università Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca): *L'osservanza francescana e le crociate contro i turchi di Eugenio IV, Callisto III e Pio II*
- Francesco Nocco (Università degli Studi di Bari Aldo Moro) – Lorenzo Turchi OFM (Istituto Teologico di Assisi): *Cherso, Praga, Roma: Giacomo della Marca in tre inediti itinera*

5th December 5, Friday/5 dicembre, venerdì

9.00-10.40, moderator/moderatrice: Letizia Pellegrini

- Francesca Bartolacci – Roberto Lambertini (Università di Macerata): *Attorno al Defensorium di Giovanni da Capestrano. L' Osservanza francescana nel suo rapporto con il Terzo Ordine*
- Ludovic Viallet (Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand): « „Colétans”, Reformaten, „Conventuels réformés” face à l'Observance des vicaires : enjeux de l'institution et conceptions de la vie franciscaine »
- Marie-Madeleine de Cevins (Université de Rennes 2): *Le rayonnement des Franciscains de l'Observance en Hongrie à l'aune des entrées dans la confraternité de l'Ordre (v.1450-v.1530)*
- Beatrix F. Romhányi (Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest): *Le réseau social et les ressources des Observants en Hongrie à la fin du Moyen Âge*

11.00-12.40, moderator/moderatrice: Edit Madas

- Fulvia Serpico (Archivio della Provincia del SS. Cuore di Gesù dei Frati Minori di Napoli): *Lo Studium di Santa Maria la Nova e la cultura dell'Osservanza a Napoli tra XV e XVI secolo*
- András Varga (University of Szeged, Klebelsberg Library): *Handschriftliche Eintragungen der Bibliothek des Franziskanerklosters in Szeged*

- Kapisztrán Varga OFM (*Sapientia* College of Theology of Religious Orders, Budapest): The origine of the Text of the Rule and Testament Manuscript of Gyöngyös Franciscan Library 1492
- Balázs Kertész (National Széchényi Library, Budapest): *The 1499 Constitutions of the Hungarian Observant Franciscan Vicary*

14.00-15.40, moderator/moderatore: Daniele Solvi

- Dávid Falvai (Università Eötvös Loránd, Budapest): *Gli osservanti e la letteratura devozionale volgare*
- Fabrizio Conti (Ohio State University, Columbus): *Observant Franciscans between the Middle Ages and Early Modern Times: the Preachers of St. Angelo's in Milan as Authors of Pastoral Texts*
- Edit Madas (Università Cattolica Péter Pázmány, Piliscsaba): *Osvát Laskai sugli eretici (Un' analisi del quaresimale Gemma fidei)*
- György Galamb (Università di Szeged): *Gli osservanti e i Dialoghi contro gli eretici di Bosnia*

16.00-17.50, moderator/moderatore: Ottó Gecser (Eötvös Loránd University, Budapest)

- Gábor Klaniczay (Central European University, Budapest): *Osservanti francescani e il culto dei santi nel Quattrocento*
- Daniele Solvi (Seconda Università di Napoli): *Un agiografo osservante alla crociata (Belgrado, 1456)*
- F. István Mészáros (University of Szeged): *The Devil Disguised as a Franciscan – a curious detail in the Sistine Chapel.*
- József Pál (Università di Szeged): *Pelbárt Temesvári nella storia della critica letteraria in Ungheria*

Conclusion/conclusione: Gábor Klaniczay

General Information for Authors of Chronica

In order to ensure conformity of style within each volume and to facilitate the editorial process, authors are asked to submit their manuscripts according to the guidelines which appear below.

The Editorial Board only accepts papers submitted in major languages. It is the duty of the Editorial Board to make the papers proof-read by native proof-readers.

Provide two printed copies of your paper and a machine-readable copy (on disc or CD-ROM or via e-mail) preferably prepared in MSWord. The word-processor and version used should be stipulated. Be sure to indicate the file name under which your text is stored on disc at the end of the printed copy.

Use A4 paper (210x297 mm). 12 point font-size, double-space and use one inch (2,54 cm) margins all around for editorial amendments and eventual corrections. If possible, use Times New Roman font-face. Use minimal text-formatting (cursive), hyphenation should be switched off. Paragraphs are headed by Tabs, not spaces!

Prepare footnotes not endnotes. Notes are to be placed at the bottom of page with continuous numbering formatted the same way as the main text.

For the style of references consult the present volume of CHRONICA. The translation of references published in non-major languages should be provided in square-shape brackets.

All recognized abbreviations are accepted, however, best avoided unless they are well known and serve a useful purpose. Abbreviations should be in conformance to the language of the paper or should be given in Latin.

Gazetteer: Toponyms should be in conformance with the language of the paper: e. g. Vienna or Wien; Nuremberg or Nürnberg. Different present-day names should be provided in brackets.: e. g. Spalato (Split).

Quotations: Double quotes, except for quotations within quotations (single quotes). For omissions, use: [...]. Quotations exceeding 5 lines should be indented.

Illustrations (maps, diagrams, figures) can only be reproduced in black and white and should be submitted in (both electronic and printed) final format. Captions, legends and other additions should be submitted separately indicating the proper place in the text. Authors are responsible for obtaining permission to reprint material from the copyright holder.

Manuscripts and all correspondence concerning editorial matters should be addressed to Chronica, Institute of History, University of Szeged, 2 Egyetem u., H-6722 Szeged, Hungary; chronica@primus.arts.u-szeged.hu

